FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos

J.A. Cardona



FILOSOFÍA HELENÍSTICA

J. A. CARDONA

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Candace H. Smith, 1987 (pág. 10); CC BY-SA 3.0 Captain Blood (págs. 14-15); D.P. (págs. 25, 44), Shutterstock.com (págs. 41, 57, 117).

Depósito legal: B14101-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Filosofía helenística

Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos

J.A. Cardona

CONTENIDO

Introducción conceptual e histórica a la filosofía helenística

Quien tenga una vaga y somera idea de historia y cultura griega tiende a considerar el pensamiento del período helenístico como el ocaso de un gran esplendor, el crepúsculo de un día glorioso del espíritu humano. Este período –situado entre la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. y la batalla de Actium de 31 a.C., en la que Octaviano derrotó a Cleopatra y Marco Antonio, y anexó Egipto al Imperio romano– ha tardado mucho en recibir la atención que hoy se considera que merece. Durante siglos se lo tuvo, no solo en medios cultos extraacadémicos, sino incluso entre la flor y la nata de los estudiosos helenistas, por una fase de resaca o repliegue. Se creía que después de que la filosofía alcanzara su cumbre especulativa con el pensamiento idealista de Platón (c. 427-347) y su plenitud científica con las investigaciones de Aristóteles (384-322), las circunstancias históricas y tal vez cierto cansancio del espíritu habían llevado del optimista y confiado ímpetu de conocimiento del mundo exterior (Ideas y mundo) a un repliegue del individuo sobre sí mismo. Esta, más o menos, es la noción superficial que suele existir acerca de las escuelas filosóficas más representativas

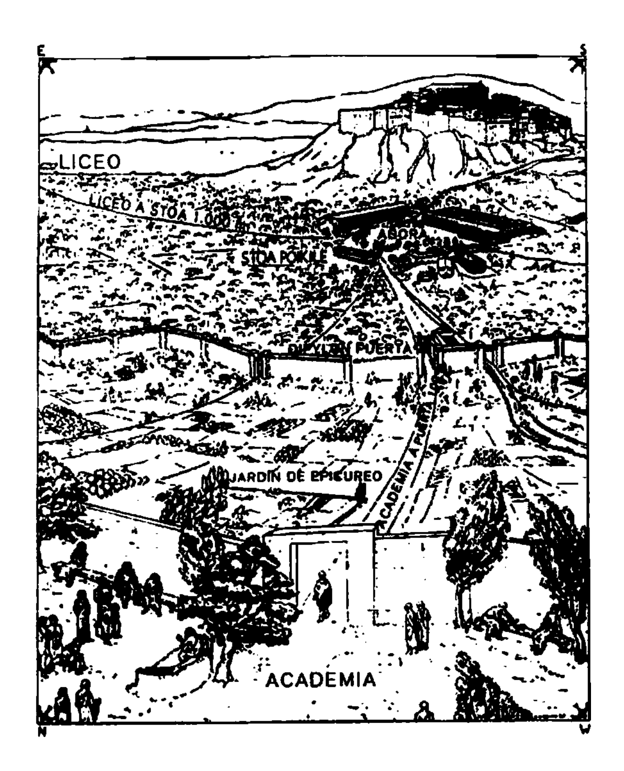
del período helenístico: cínica, epicúrea, estoica y escéptica. Según esta concepción, la filosofía, que habría alcanzado esforzadamente la cima del saber con sus dos más preclaros pensadores, se habría despeñado por la ladera opuesta con esas humildes escuelas.

Algo hay de cierto en esta percepción, porque incluso los tópicos tienen un componente de verdad. Si consideramos la filosofía como una actividad puramente teórica, centrada en un conocimiento desinteresado de las ideas y la realidad, un afán por descubrir sometido a un método riguroso, como la ciencia, pero dirigido a la esencia última de la realidad, las escuelas helenísticas representan, en efecto, una pronunciada decadencia respecto a los pensamientos platónico y aristotélico. Estos señalan la plenitud de la razón teórica en su actividad cognoscente, y aun cuando ambos grandes sistemas persiguieran fines prácticos o ético-políticos, su vuelo epistemológico era tan alto, amplio y confiado como el de un águila imperial, que con sus grandes alas desplegadas otea a placer todo cuanto se incluye dentro de los confines de su distante horizonte. En el aspecto teórico, estoicos y epicúreos no volaron tan alto, no miraron tan lejos. No construyeron grandes sistemas interpretativos de la realidad; Epicuro incluso tomó uno ya existente para explicar la esencia del mundo, que le pareció ya adecuado. Sin duda, desde una perspectiva de creatividad intelectual y vuelo teórico, los helenísticos quedan muy por debajo de Platón y Aristóteles. Cabría comparar, a aquel vuelo del águila imperial, con el mucho más humilde del herrerillo o del jilguero, que se posan de rama en rama y que no necesitan, para satisfacer sus necesidades, elevarse a grandes alturas en el aire. El genio especulativo de Platón y el rigor científico universal de Aristóteles alcanzan, a qué negarlo, puntos muy altos en la atmósfera del saber. Solo alguna otra *rara avis* ha podido volar tan alto a lo largo de los siglos.

Para entender el relieve de las escuelas helenísticas hay que adoptar el punto de vista adecuado, darse cuenta de lo que movía su actividad

intelectual. No era un espíritu especulativo o teórico lo que las animaba, el impulso de la voluntad de conocer. Lo que buscaban y anhelaban era saber lo necesario para satisfacer lo que experimentaban como una necesidad acuciante: llevar una vida feliz conforme a la naturaleza humana. La aspiración y la ambición teóricas dejan paso en ellos a la necesidad ética. Todo lo que no conduzca al saber existencial o vivencial humano es, lisa y llanamente, irrelevante. Claro que no hay que extremar esta apreciación. Puesto que en tiempos helenísticos no se había producido aún el fenómeno moderno (y cristiano) de la separación entre ser humano y mundo físico o natural, la comprensión del lugar del hombre en el universo, imprescindible para hacerse una idea precisa del carácter del primero, requirió tanto a epicúreos como a estoicos adoptar una teoría física de la realidad, reflexionar acerca de los componentes básicos de todo lo existente, que también eran los de los seres humanos. No le dieron, pues, la espalda al aspecto material de la realidad. Pero este estudio físico no los alejó en ningún momento de su preocupación principal, la existencia humana. Por eso la física no los condujo (a diferencia de a Aristóteles) hacia la metafísica, sino que los devolvió de inmediato al hombre. Epicúreos y estoicos reflexionaron también acerca de la facultad de conocer, elaboraron su epistemología o gnoseología. Pero, de nuevo, este interés se subordina a la preocupación prioritaria, que es siempre la ética. Si interesa construir un modelo de conocimiento sólido que permita discernir lo verdadero y lo falso es precisamente por la necesidad de hallar con certeza lo que es bueno para la vida humana, en vez de ir dando palos de ciego.

La prueba fehaciente de que las filosofías helenísticas nos hablan directamente y pertenecen a nuestra cultura es que sus nombres están incorporados a nuestro vocabulario. *Estoico, epicúreo, cínico* y *escéptico* designan tipos humanos que cualquier persona con una cultura media sabe reconocer. Desde luego, el sentido que se les asigna dista



Las escuelas filosóficas de la Atenas helenística: situaciones y distancias. En este dibujo puede apreciarse la situación de la Stoa (pórtico columnado), que dio nombre a la escuela de los estoicos; del Jardín en la casa de Epicuro, donde se reunían sus discípulos; del Liceo, donde estudiaban los seguidores de Aristóteles; y la Academia de los platónicos. Se ven también el ágora, la plaza que era el centro cultural, político y comercial de la ciudad-estado, y la Acrópolis, el punto más elevado de la ciudad y donde se encuentran los edificios dedicados al culto: Partenón o templo de Atenea Partenos, el Erecteión, el templo de Atenea Niké...

mucho de responder con fidelidad a las doctrinas originales (sobre todo en el caso de los epicúreos), pero lo mismo cabría decir de otras expresiones tomadas de la filosofía y generalizadas en el uso común: lo que de costumbre se entiende por amor platónico no se encontrará en los diálogos de Platón. Aquí conviene subrayar que lo que los estudios universitarios han despreciado durante mucho tiempo resulta hoy de una actualidad muy superior, para una persona corriente, que las grandes construcciones teóricas de la Antigüedad.

También Platón había buscado en su indagación filosófica lo bueno para el hombre. Sus más diversas investigaciones –ontológica o metafísica, epistemológica, lingüística– confluyen en la encrucijada del ser humano. Y Aristóteles había dedicado buena parte de su obra (al margen de su abundante trabajo en ciencias naturales, lógica

y metafísica) a la esfera antropológica: ética, política, poética. Pero entre la concepción antropológica platónico-aristotélica y la estoico-epicúrea hay una diferencia insalvable. Según la primera, el hombre es inconcebible al margen de la polis, está incrustado en ella, es un ser político y social (*zoon politikón*, literalmente «animal político» o «animal social»), no sería nada por sí mismo, al margen de sus semejantes: su valor y sentido radica en la capacidad de construir organizaciones comunitarias, en realizarse políticamente. Algo hay en esta visión del hombre que lo asemeja a la hormiga, la abeja y otros animales sociales. Platón y Aristóteles no habrían entendido, en absoluto, las ideas individualistas modernas y contemporáneas. El que alguien se viera a sí mismo como un ser aislado les habría parecido un grave error conceptual, cuando no un trastorno mental. El ciudadano ateniense, imbuido desde su más tierna infancia del orgullo de pertenecer a la polis, no podía concebirse con independencia de ella. Su realización personal no podía ser de tipo individual, tenía que producirse en el seno comunitario, pues como la hormiga y la abeja pertenecía plenamente al grupo. Tanto es así, que cuando Platón y Aristóteles dicen «ser humano» quieren decir, por un lado, «varón», y por otro, «ciudadano», excluyéndose por tanto, según salta a la vista, a las mujeres, los esclavos y los bárbaros. (Aristóteles pone más énfasis en la exclusión de los esclavos que en la de los no atenienses, seguramente porque él era meteco o extranjero, concretamente de Macedonia.)

Epicuro funda su comunidad en 307, y Zenón su escuela en 300, es decir, respectivamente solo quince y veintidós años después de la muerte de Aristóteles, y veinticinco más de la de Platón. En este breve lapso de tiempo, la concepción del hombre ha cambiado por completo. Ninguno de los dos fundadores concibe al hombre engastado en la polis, sino a un ser individual, singular y subjetivo dotado de sentimientos particulares, quien en todo caso desde su aislamiento

específico, y no de entrada, decide relacionarse con los demás y tal vez participar en los asuntos públicos. Emerge, por tanto, una concepción muy moderna del ser humano, algo que, si bien introduciendo algunas pequeñas o grandes modificaciones, podría equipararse básicamente con lo que un bípedo pensante respondería a un encuestador que le preguntara en la calle por la opinión que tiene de sí mismo.

¿Qué sucedió en esos pocos años para que se produjera un cambio tan drástico en la concepción del hombre? No se trató solo de un abstracto cambio ideológico en la reflexión antropológica, sino de una reacción en las conciencias ante hechos históricos decisivos. Aquí hay que hacer un repaso histórico.

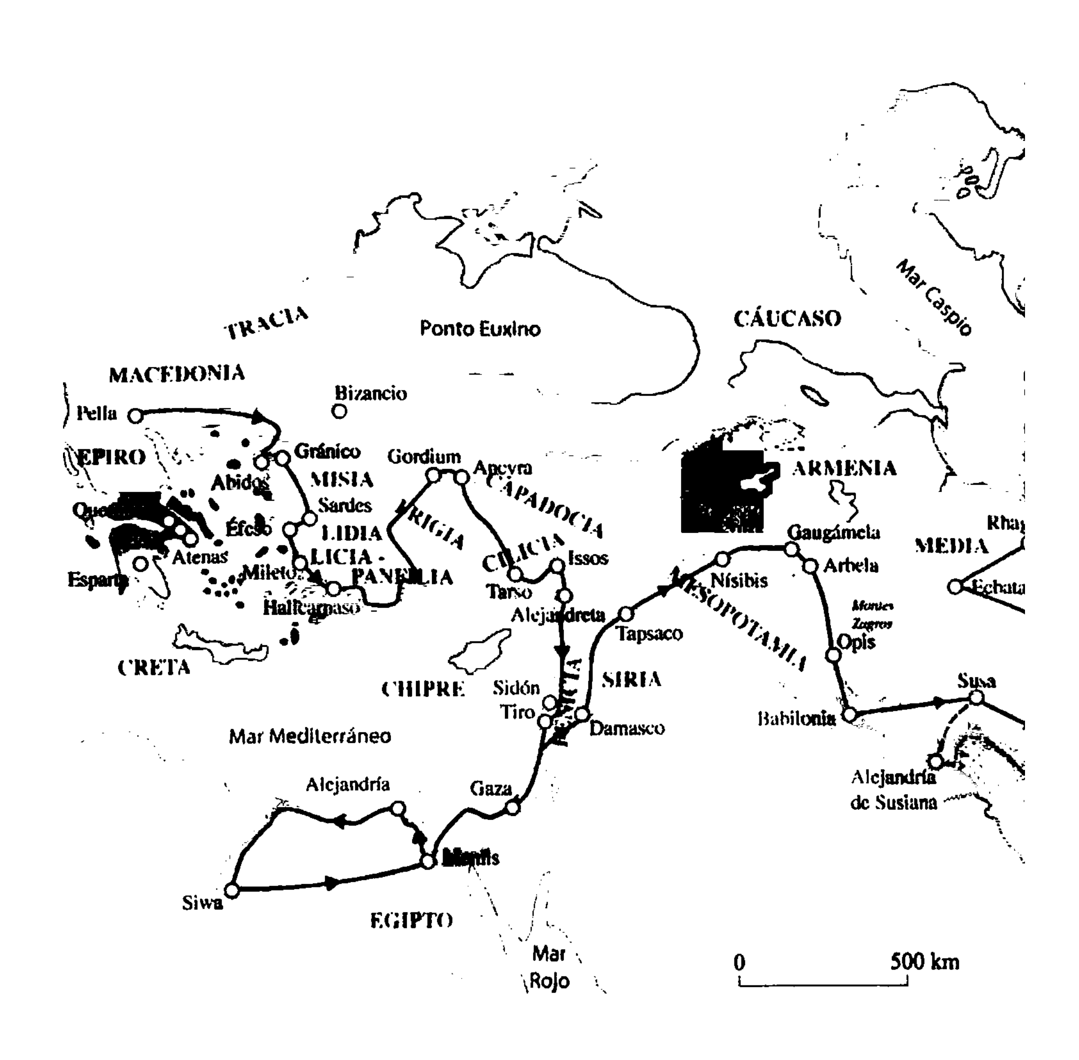
Brevísima historia del período helenístico

Tradicionalmente se han distinguido tres períodos históricos en la antigüedad helénica: el de la gran Grecia clásica de las polis (ciudades-estado), el de la dominación macedonia, y el del sometimiento al Imperio romano. El segundo de ellos, que abarca desde el último tercio del siglo IV a.C. hasta el siglo I a.C., se conoce como período helenístico, y habitualmente se ha considerado como una simple etapa de transición entre los tiempos dorados de las polis y la dominación romana.

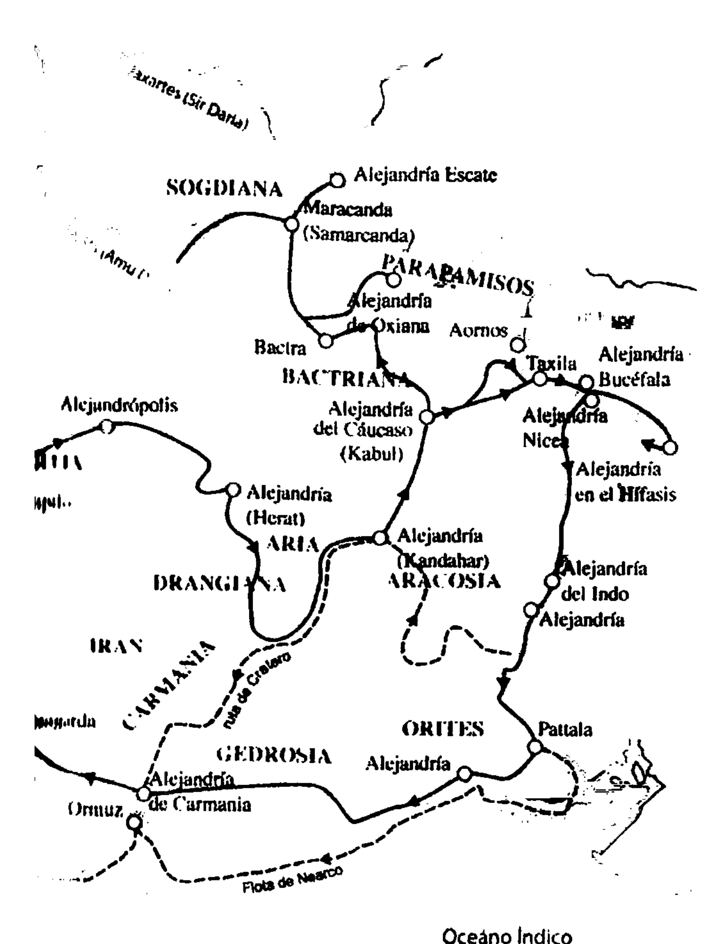
Se sitúa el inicio del período helenístico en la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. Alejandro era hijo de Filipo II, el rey macedonio que derrotó a una alianza tebano-ateniense en 338 a.C. y que consiguió agrupar a la práctica totalidad de los estados griegos en la Liga de Corinto (Esparta fue la única excepción). A pesar de que Macedonia había asumido por completo la lengua y la civilización griegas, las polis siempre vieron a los macedonios con desconfianza, como enemigos.

Convertido en dominador de la Hélade, Filipo II supo ser magnánimo y concedió a las polis la suficiente autonomía para que no se sintieran humilladas por la derrota, con vistas a afianzar la estabilidad en una región caracterizada en el pasado por los enfrentamientos internos. El propósito del rey macedonio, una vez unificada la región, era preparar la guerra contra los persas; un enemigo común es, casi siempre, el mejor aglutinador de pueblos enfrentados. Filipo no llegó, sin embargo, a comandar esa expedición, ya que antes le asesinó uno de sus guardaespaldas, un crimen cuyos motivos no han quedado nunca claros y que han propiciado todo tipo de interpretaciones. A la muerte de Filipo, un jovencísimo Alejandro, de apenas veinte años, fue aclamado sucesor por el ejército, al que había dirigido ya en algunas batallas y del que se había ganado la admiración.

La carrera militar de Alejandro (356-323 a.C.) fue fulgurante, propia del niño prodigio que había sido, puesta su educación desde los catorce años en manos del también macedonio Aristóteles. Apenas trece años (desde su coronación en 336 a.C. hasta su muerte, tal vez por malaria, tal vez por envenenamiento, en Babilonia) le bastaron para sofocar la rebelión que se produjo a la muerte de Filipo en buena parte de los estados de la Liga de Corinto, restablecer la confederación de estados griegos, embarcarse en la campaña contra el enorme Imperio persa de Darío III, al que aplastó, y proseguir su marcha hacia el este, conquistando a su paso las satrapías de Asia Central y dominando el valle del río Indo, hasta que sus tropas, agotadas por la interminable campaña e incapaces de mantener su ritmo, lo forzaron a detenerse. Su imperio llegó a extenderse desde Grecia en el oeste hasta la actual India en el este, y, hacia el sur, cubrió la cuenca mediterránea hasta Egipto. Durante su conquista, la mayor y más rápida de la Antigüedad, fundó más de setenta ciudades (de las que bautizó unas cincuenta con el nombre de Alejandría, haciendo gala



de una modestia inversamente proporcional a su ardor guerrero). Un Imperio creado a tal velocidad y con un ejército relativamente tan pequeño como el greco-macedonio no podía ser un remanso de paz, de modo que la muerte del líder carismático supuso su disolución casi inmediata. Ante la ausencia de sucesor, los lugartenientes de Alejandro (llamados diádocos) se disputaron el poder durante veinte años a fuerza de intrigas, maniobras y enfrentamientos. Tanta lucha



Mapa de las conquistas de Alejandro. La fulgurante campaña del rey macedonio cambió en apenas trece años (336-323 a.C.) la distribución del poder en buena parte de la cuenca mediterránea y de Asia, al tiempo que creó las condiciones para la expansión de la cultura griega.

fragmentó el Imperio: Tracia fue para Lisímaco, Asia para Antígono, Babilonia para Seleuco, Egipto para Ptolomeo y Macedonia y Grecia para Casandro. El hecho de que en el reparto no se tuviera en cuenta a los antiguos estados griegos, cuando la conquista se había emprendido a partir de las cuentas pendientes entre ellos y el Imperio persa, dice mucho de la débil posición en la que, ya al inicio del período helenístico, se encontraban las polis.

Con la excepción de Ptolomeo, que se encontraba muy a gusto en Egipto y que fundaría la dinastía más estable de todas, el resto de diádocos ambicionó reconstruir el Imperio de Alejandro, lo que llevó a una sucesión de enfrentamientos entre ellos, y al inicio de una etapa de gran inestabilidad política en el antiguo Imperio. La parte más oriental se segregó rápidamente y se disolvió en varios reinos. Asia Menor y Oriente Medio terminaron bajo el dominio de los seléucidas (los sucesores de Seleuco), enzarzados en continuas guerras dinásticas que no terminaron hasta dos siglos más tarde, con la conquista romana. La muerte en 30 a.C. de Cleopatra (la última descendiente en la línea sucesora ptolomeica), junto a su aliado y amante romano Marco Antonio, y la consiguiente transformación de Egipto en una colonia romana a manos de Octaviano supone el punto final al período helenístico, tal y como lo establece la mayor parte de historiografías.[1]

En la zona europea se impusieron los antigónidas (descendientes de Antígono), no sin arduas disputas con los sucesores de otros diádocos y con los estados griegos, que, si bien no fueron maltratados por las monarquías helenísticas, seguían desconfiando de los macedonios e intentando recuperar su libertad y su antiguo esplendor. Se formaron dos confederaciones de ciudades-estado griegas, la etolia (integrada por Esparta y Élida) y la aquea (compuesta por el resto de estados del Peloponeso). Además de combatir a los macedonios, ambas lucharon también entre sí, y padecieron numerosas revueltas sociales. La caída de Corinto en el año 146 a.C. marca el inicio definitivo de la dominación romana en Grecia.

Si bien es cierto que el período helenístico significa el fin de la esplendorosa Grecia clásica (la Grecia de las polis independientes y

[1] Para una insuperable recreación dramática y poética del fin del Imperio egipcio y del período helenístico, véase o léase *Antonio y Cleopatra*, de William Shakespeare.

orgullosas y de los ciudadanos libres) y que los grandes focos de la cultura griega, con Atenas a la cabeza, fueron incapaces de mantener su brillo y languidecieron entre crisis y crisis en un mundo nuevo al que no supieron adaptarse, también lo es que la pérdida del predominio político y económico no implicó pérdida del predominio cultural, más bien al contrario. Tanto Alejandro Magno, con su propósito de helenizar el mundo, como los monarcas macedonios que se impusieron en los restos de su imperio fueron pro-helénicos y contribuyeron a la difusión de la civilización griega: por una parte, el griego se convirtió en el lenguaje de la cultura y la literatura, y la pasión por el estudio y la conservación del saber heleno proliferó en gran parte del Imperio (valga como ejemplo la enorme biblioteca de Alejandría, a orillas del Mediterráneo en Egipto); por otro lado, comerciantes, empresarios, funcionarios y soldados griegos emigraron y aplicaron su conocimiento práctico en la organización de las nuevas ciudades. Estas ya no eran completamente independientes como las antiguas polis, sino que estaban sometidas a la autoridad del monarca correspondiente o del magistrado designado por este, pero se estructuraron con un considerable grado de autonomía jurídica y financiera, a imitación del modelo clásico. Se produce, pues, una gran expansión de la cultura y las instituciones griegas como elemento civilizador. El helenismo significa la difusión de lo griego por un enorme espacio geográfico que abraza desde Egipto hasta la India.

Es imposible exagerar la importancia que tuvo la extensión del griego como lengua unificadora. Solo hay que pensar en lo mucho que cambiaría el mundo actual si quedara despojado del inglés como lengua internacional (seamos idealistas: mejor hubiera sido el esperanto). Aquella lengua común que permitía la comunicación en un vasto territorio, denominada *koinè diálektos*, posibilitó la difusión del arte, la literatura, la filosofía y la ciencia: en definitiva la libre circulación de ideas.

Lo que antes había sido la Hélade (denominación homérica de la parte continental habitada por helenos, o griegos, y después todo el territorio habitado por griegos) pasó a ser la Ecúmene (tierras habitadas por griegos tras las campañas de Alejandro). Como observan Carlos García Gual y María Jesús Imaz, con el griego «podían comunicarse los hombres en Gades o en Massilia con la misma facilidad que en Damasco o en Babilonia. En las cortes de los reyes partos y de los príncipes hindúes se representan tragedias griegas, y la comunidad judía de Alejandría hace traducir al griego sus escrituras sagradas porque no entiende ya el texto hebreo (es la versión llamada de los Setenta). También los escritos del Nuevo Testamento están redactados en griego».[2] Si las ambiciones políticas y territoriales entre sucesores de Alejandro frustraron la unidad política que deseaba implantar el rey macedonio, la generalización del uso de la lengua griega posibilitó la unidad cultural.

Surgieron nuevos centros de cultura. La Alejandría de los ptolomeos se convirtió en la capital de las artes y las ciencias, al extremo de eclipsar a Atenas. Otras ciudades destacadas por su actividad intelectual fueron Antioquía, Pérgamo y Esmirna, cuyos mandatarios se disputaban a poetas, historiadores y científicos pujando entre ellos para llevarse el gato al agua con la oferta más suculenta, igual que las principales ciudades de la Baja Edad Media competirían por los mejores artesanos para levantar las catedrales más majestuosas. Si bien relegada en los campos literario y científico, Atenas mantuvo su prestigio intelectual: actuó como centro de la filosofía en todo lo que quedaba de Antigüedad y atrajo a las mejores mentes especulativas.

No fue el período helenístico una época de estancamiento cultural, pero donde más brilló fue en los avances científicos. El contacto con las matemáticas en Egipto y con la astronomía en Babilonia favoreció

---

[2] *La filosofía helenística: Éticas y sistemas.*

un espléndido progreso: al amparo de la Universidad de Alejandría, en el siglo III a.C. surgieron el geómetra Euclides y el físico e ingeniero Arquímedes; el astrónomo Aristarco de Samos (también siglo III a.C.) fue el primero en sostener que la Tierra giraba alrededor del Sol, aunque le obligaron a retractarse de ello (como a Galileo en el siglo XVII); Hiparco de Nicea (siglo II a.C.) compuso el primer catálogo de estrellas, descubrió la precesión de los equinoccios y calculó el año solar basado en ellos. Se equivocó en solo 6 minutos respecto a los cálculos actuales, y gracias a ello, dotó a la humanidad de un calendario racional. También la medicina y las ciencias naturales vivieron un gran auge en este período. En el apartado de las letras, es de rigor recordar que en esta época nació la filología (gramática, etimología, semántica, crítica literaria).

El mundo se les hizo mucho más grande a los griegos, antes confiados en los horizontes conocidos de la polis y ahora desvalidos y abrumados por la extensión ilimitada, desmesurada, de la Ecúmene. La ciudad-estado dejó de ser el centro autosuficiente en el que se tomaban decisiones y se decidía el rumbo de los asuntos públicos, que habían pasado a manos de monarcas remotos. La cohesión social se rompió, la polis se sumió en agudas crisis económicas y sociales. Gran parte del descontento social que se vivía entre las clases populares de las polis estaba causado por motivos parecidos a los de las crisis económicas contemporáneas: la ampliación del mundo que habían supuesto las nuevas conquistas (una especie de globalización helenística, al fin y al cabo) había impulsado el comercio. Este impulso, sin embargo, fue tal que benefició a las clases dominantes y a ciertos trabajadores cualificados, pero perjudicó mucho a los trabajadores manuales y los agricultores. Los salarios bajaron debido a la competencia de los esclavos extranjeros, y la producción de materias básicas era más barata en los nuevos territorios, de modo que se importaban, lo cual desintegraba la economía local de las polis. Los ciudadanos pobres cada vez se distinguían

menos de los esclavos en cuanto a capacidad adquisitiva. Como consecuencia de esta crisis económica, la tasa de natalidad bajó a niveles insólitos. Este empobrecimiento de la población fue acompañado, entre los ciudadanos más adinerados, de un refinamiento y una pasión por el lujo muy superiores a los de la Grecia clásica, así como de un fabuloso período de apogeo de los bancos griegos, con tantas posibilidades de inversión en el nuevo mundo que los tipos de interés se dispararon. Si esta relación histórica le ha hecho pensar en lo sucedido recientemente en el sur de Europa, nadie se lo podrá reprochar. Deslocalización, precariedad, *minijobs*, recortes, pérdida de representatividad, crisis de las instituciones se produjeron tanto en la Grecia de hace veinticinco siglos como en los últimos años en Europa.

Reanudación de la introducción conceptual al helenismo

Estamos ya en condiciones de comprender los grandes cambios producidos en la visión antropológica durante los muy pocos años transcurridos entre la muerte de Aristóteles y la fundación de la comunidad epicúrea y la escuela estoica. El *zoon politikón*, el animal social, el ciudadano libre, el ser político que estaba al corriente de todo cuanto sucedía en su mundo y que creía razonablemente que podía incidir en los asuntos públicos, se había convertido en un ser individual, consciente de su irrelevancia para la marcha de los acontecimientos generales y al mismo tiempo mucho más pendiente de lo que ocurría en su fuero interno y en su entorno más inmediato que de los acontecimientos de la política. Los dioses griegos perdieron su presencia y ascendencia en las vidas privadas de las personas. Los vínculos sociales se disolvían, y surgían otras señas de identidad personales así como

relaciones nuevas entre individuos. Los estoicos buscaban su lugar en el cosmos y el mundo (cosmopolitas), los epicúreos en el calor más próximo de una reducida comunidad de amigos sinceros. Sin duda, se había producido un vuelco en la concepción de lo humano.

A estas alturas se entenderá ya en qué diferían las filosofías helenísticas respecto a las de Platón y Aristóteles. Ya no podía darse nada por supuesto acerca del ser humano, que había dejado de fundamentarse en el orden de la polis. El cosmopolitismo y el universalismo dejaban al hombre apolítico en una situación de mayor libertad, pero también de mayor vulnerabilidad. Se veía obligado a encontrar su propio camino, que ya no estaba trazado con la claridad de antaño. La educación tradicional ya no servía, los modelos culturales perdieron vigencia, normas cívicas antes aceptadas por todos resultaban extrañas. El individuo, consciente de su subjetividad, buscaba su identidad en una libertad de acción nueva, en la independencia personal, con vistas a alcanzar la felicidad en esta vida. Su espacio no era ya automáticamente el de la ciudad, su destino no era cívico. El sabio se integraba en cambio en el cosmos (estoicos), en la estructura de la realidad (atomismo epicúreo) y buscaba una comunidad propia determinada por afinidades de pensamiento (Jardín epicúreo).

Como ya hemos anunciado, las filosofías helenísticas ponen el énfasis no en el saber teórico, sino en el práctico o ético. De lo que se trata es de aprender a vivir. Pasado el impulso especulativo posibilitado por la convicción y la firmeza del ciudadano incrustado en la polis, lo que cuenta ahora es examinar la naturaleza humana (antes presupuesta) integrándola en el orden general del cosmos para armonizarla con este y permitir a las personas alcanzar el bienestar. Este planteamiento general explica que, tanto en estoicos como en epicúreos, la teoría del conocimiento y la física estén supeditadas a la ética. No significa, sin embargo, que estas dos disciplinas fueran desatendidas ni olvidadas:

Epicuro escribió treinta y siete libros acerca de la naturaleza, y los estoicos efectuaron grandes y duraderos avances en lógica, teoría del lenguaje y filosofía natural. Lo que sucede es que todo queda supeditado al objetivo práctico de alcanzar el bienestar y la felicidad duraderos.

Este interés ético centrado en el individuo, que nos hace tan próximo el pensamiento de algunos autores estoicos y de la escuela epicúrea,[3] ha sido desatendido durante mucho tiempo por la investigación académica. Finalmente se ha corregido la percepción errónea del período helenístico como una fase de declive del pensamiento y se ha hecho patente la fuerza y la idiosincrasia de sus ideas características, así como su profunda influencia histórica. Conviene aquí citar a R. W. Sharples, autor de una muy buena y clara introducción a estos pensamientos: «Por fortuna, las credenciales filosóficas de este período pueden considerarse hoy restablecidas [uno de los mayores logros de los estudios clásicos del siglo XX]. Por eso podemos retornar la pregunta «¿cuál es el mejor tipo de vida para las personas?» a la posición central que tenía para las propias escuelas helenísticas, sin arriesgarnos a la acusación de que esto sea moralizar más que filosofar».[4]

Las diversas escuelas helenísticas

Hasta aquí se ha hablado de «escuelas helenísticas», subrayando lo que de común tienen las distintas líneas de pensamiento surgidas en Atenas hacia el año 300 a.C.: reacción a una profunda crisis social, económica y política, y a unas necesidades intelectuales y espirituales

[3] Tendremos ocasión de ver que hay mucha más homogeneidad y unidad de pensamiento en el epicureísmo que en el estoicismo.
[4] Sharples, R. W., *Estoicos, epicúreos y escépticos: Introducción a la filosofía helenística.*

nuevas. Pero estos aspectos comunes no deben crear una falsa sensación de homogeneidad o igualdad entre ellas. Las dos principales escuelas helenísticas -epicureísmo y estoicismo- y dos líneas menores -cinismo y escepticismo- guardan diferencias enormes entre sí, en cuanto a enfoque y resultados.

Una divertida escena ficticia puede contribuir a iluminar estas diferencias. Cuentan que en Atenas, a mediados del siglo III a.C. y en plena crisis identitaria de la comunidad debido a la pérdida de hegemonía política -que no filosófica- de la ciudad, la parte libre y pensante de la población se había congregado en el ágora para escuchar el discurso del representante de un partido emergente, quien pedía a sus conciudadanos que cogieran de una vez por todas el toro de la crisis por los cuernos y dejaran de vivir de los recuerdos de la Atenas esplendorosa. Les instaba a rechazar la corrupción política institucionalizada, las prácticas abusivas de los banqueros y varios azotes más que padecía la sociedad. Aquel político ponía el dedo en la llaga, y además hablaba bien, con una oratoria propia de la mejor retórica ática, en la gloriosa tradición de Demóstenes y Esquines. No extrañará, pues, que gran parte del auditorio estuviera embelesada y prestara suma atención a cada una de las palabras pronunciadas por el ponente. En eso que a la casi abarrotada ágora llega el cínico Diógenes. La palabra *cínico* se relaciona con *perro*, y así llamaban a Diógenes porque se comportaba como tal en público, ya que hacía a la luz del día y a la vista de todos cosas que los demás reservaban para la intimidad más secreta (más sobre esto dentro de unas páginas). Diógenes aceptaba de buen grado el apelativo, con orgullo y sin complejos, y hasta se complacía en provocar a los atenienses para demostrarles que vivían en el engaño, la falsedad y la mentira. Algo de exhibicionista tenía su repulsa de las convenciones sociales. Había llegado al extremo de vivir dentro de una tinaja o tonel para mostrar, no sin jactancia, su pobreza más absoluta, y una vez se había paseado en

pleno día por Atenas con un candil encendido diciendo que buscaba a un hombre y que no encontraba a ninguno (cosa que, en efecto, hay que entender como un insulto a los atenienses). No podía dejar de asistir Diógenes al discurso del político emergente, y compareció dentro de su tinaja justo en el momento en que el orador denunciaba la ilegítima existencia de «puertas giratorias» que permitían pasar repetidamente de la administración pública a los grandes negocios privados, vaciar el erario y hacer tráfico de influencias. Sin duda Diógenes se habría pronunciado sobre todo aquello, pero algo atrajo poderosamente su atención. Se acercó a uno del auditorio y le dijo: «Oye, tío, ¿no te das cuenta de que le estás pisando el pie a este pobre desgraciado?». Era cierto: el epicúreo Meneceo, que vivía en las afueras de Atenas con su comunidad alternativa pero que había decidido, a título personal, ir a escuchar al orador para informarse acerca de los vientos nuevos en política, no estaba nada acostumbrado a las aglomeraciones, y entre los codazos y apretujones que recibía no se daba cuenta de que le estaba pisando, en efecto, el pie a Crisipo el estoico. Este hacía rato que sufría la presión inclemente de la sandalia de Meneceo, y la resistía estoicamente, es decir, aceptándola y tolerándola como una adversidad impuesta por el destino, como una fatalidad y una prueba, que le servía para poner a prueba sus ideas acerca de la sabiduría y la fortaleza del filósofo. Al darse cuenta del prolongado pisotón, Meneceo apartó de inmediato el pie y se deshizo en disculpas ante Crisipo, quien las aceptó con la misma entereza e impasibilidad con que antes resistiera la presión.

A todo esto, el orador se refería ahora al impago de impuestos por parte de los estratos adinerados. Y cuando Meneceo y Crisipo daban ya amistosamente el asunto por zanjado, sin prestar atención a las burlas de Diógenes, intervino Pirrón el escéptico, que había estado escuchando la conversación, y pronunció ciertos comentarios escépticos (cómo no) sobre si era posible afirmar que Meneceo hubiera es-



Leo Von Klenze, *Acrópolis*, 1846 (óleo sobre lienzo). La filosofía era algo cotidiano y eterno en la Atenas antigua. Los filósofos se encontraban en el ágora y por las calles y debatían oralmente sus ideas además de escribirlas. El carácter directo de estos debates daba a la reflexión filosófica una viveza, una fuerza y una frescura inimaginables.

tado ejerciendo con el pie una presión física en sentido descendente, y si no era igual de lícito sostener que Crisipo había interpuesto el suyo en la irresistible atracción del pie de Meneceo hacia la Tierra. El epicúreo y el estoico conocían de sobras a Pirrón, tanto como a Diógenes (Atenas no era tan grande, al fin y al cabo, y después de todo los filósofos constituían una pequeña parte de su población), por lo que no atendieron a sus argumentaciones, que sabían que les llevarían a un callejón sin salida. Sí le respondió Diógenes desde el interior de su tinaja, para decirle que aquellos argumentos no servían para nada. Pirrón le repuso que, suponiendo que no sirvieran para nada, estaba aún por ver si los argumentos tenían que servir para algo. El intercambio fue subiendo de tono, y el político emergente terminó por interrumpir

sus reflexiones y llamar la atención al cínico y al escéptico («Eh, vosotros, ya vale, ¿no?»). Todos los asistentes se volvieron hacia Diógenes y Pirrón, menos dos, que estaban compulsando dos textos escritos en sendos rollos: eran el académico Polemón y el peripatético Teofrasto, enfrascados en el examen de escritos de sus respectivos maestros, Platón y Aristóteles. Su desinterés por lo que estaba ocurriendo en el ágora hizo buena la crítica que solía formularse contra ellos: que se dedicaban demasiado al estudio de la filosofía pretérita, convirtiéndola en una disciplina abstracta y desligada de la vida, mientras que la realidad les pasaba por alto (ellos no hacían caso de la crítica y seguían a lo suyo).

Afinidades y diferencias

Las dos grandes escuelas filosóficas del período helenístico fueron el estoicismo y el epicureísmo. Se han señalado a grandes rasgos sus paralelismos: el surgimiento con muy pocos años de diferencia en la Atenas del último tercio del siglo IV a.C.; la propuesta de buscar una filosofía práctica que valiera no en tanto que conocimiento mismo, sino como fundamento para asentar en él un tipo de vida libre y feliz, el propio del sabio; la construcción de un sistema filosófico de partes interrelacionadas, es decir, coherente, sintético y orgánico; el énfasis en el individualismo, la atención a la persona singular y subjetiva, prescindiendo del enfoque inclusivo que subrayaba la pertenencia a la comunidad. Esta novedad supone un cambio radical en la historia del pensamiento y de la civilización; la aparición del individuo que se preocupa sabiamente por su dicha personal y desea llegar a sus propias conclusiones en los asuntos que le conciernen a él y a nadie más es un hecho revolucionario, algo inusitado en cualquier sociedad, y tal vez solo pudiera darse en el espíritu griego.

Una última afinidad es la comunidad de intereses entre ambas escuelas, que coincidieron en distribuir su tarea filosófica en tres ámbitos: teoría del conocimiento (o estudio de la razón), física (o estudio de la naturaleza y del cosmos) y ética (o estudio de la naturaleza humana y del tipo de vida más adecuado a esta). Por mucho que las soluciones difieran en estos campos, los paralelismos en los tratamientos son tan claros que varias introducciones a la filosofía helenística optan por presentar las ideas estoicas y epicúreas relacionándolas por apartados comunes, en vez de dedicar capítulos separados a las dos filosofías.

La gran originalidad e innovación de estoicos y epicúreos se encuentra en la ética, su máximo centro de interés, si bien, como hemos dicho, la concepción del hombre integrado en el cosmos requiere una comprensión del universo y, además, la comprensión de esta comprensión (lógica, teoría del conocimiento). En cuanto al cosmos, ninguna de las dos escuelas necesitó crear una teoría física nueva, pues la encontró en pensadores anteriores a Sócrates, los que meditaban más sobre la naturaleza de la realidad que acerca de las cuestiones morales. El estoicismo tomó muchas ideas de Heráclito; el epicureísmo, del atomismo de Demócrito.

Estas características compartidas ayudan mucho a comprender las diferencias igualmente notables que distinguen a epicúreos y estoicos. Aquí solo las apuntaremos, para desarrollarlas convenientemente en sendos capítulos específicos, pero resultará esclarecedor dejarlas sentadas de entrada.

Los epicúreos mantuvieron, a lo largo de las generaciones y de los siglos, una literal e inquebrantable fidelidad al pensamiento de su maestro, sin alejarse lo más mínimo de la ortodoxia, mientras que los sucesivos estoicos fueron creativos a partir de las ideas esenciales de su movimiento.

(Sigue en pág. 30)

TABLA COMPARATIVA DE LAS CUATRO ESCUELAS HELENÍSTICAS

	Conocimiento
Estoicos	• Empirismo (nada hay en la conciencia que no haya estado antes en los sentidos) y racionalismo (la razón organiza e interpreta los datos sensoriales). • Gran desarrollo de los estudios de lingüística y de lógica formal.
Epicúreos	• Reflexión profunda en teoría del conocimiento (no en dialéctica ni en lógica formal). • Búsqueda de criterios de verdad fiables, basados en la conformidad de los pensamientos con los datos sensibles (percepciones). • Empirismo: conocimiento a partir de la experiencia, no hay ideas innatas. • Materialismo psicológico: pensamientos, imaginaciones y sueños son también compuestos de átomos.
Cínicos	• Rechazo de los valores de civilización tradicionales. Fin de la cultura.
Escépticos	• Empirismo: se admite únicamente la percepción del universo a través de los sentidos, no de las ideas. • Negación del conocimiento: lo que se percibe con los sentidos no es fiable. No se puede saber qué son las cosas, solo qué parecen ser. • Admisión de una semi-epistemología práctica basada en la probabilidad (Carnéades) o en el empirismo (Sexto Empírico). • Crítica del criterio de verdad de los estoicos.

Física	Ética
• Universo como unidad material e inteligente (logos cósmico). Materia penetrada de razón (logos). • El universo es una esfera finita sin vacío interior, rodeada de vacío. • Múltiples nacimientos y muertes del universo en una conflagración total. • Eterno retorno: todo se repite una y otra vez sin variación. • Determinismo: la suerte de los hechos y los seres está decidida de entrada. • Ser humano formado por materia y logos universales y sujeto también al determinismo universal. • El alma humana perece en cada conflagración universal.	• Aceptación del determinismo a partir del conocimiento del logos cósmico. • Control de las emociones y de las pasiones. Búsqueda de la impasibilidad y la serenidad. • Aspiración a la virtud, entendida como felicidad. • Intelectualismo moral: la virtud se identifica con el conocimiento. • Acepta y aun recomienda la participación del sabio en política.
• Atomismo materialista: realidad compuesta por partículas indivisibles y vacío. • Universo infinito formado por átomos y vacío infinitos. • *Clinamen*: desviación espontánea en la trayectoria de los átomos por la que unos entran en contacto con otros y forman cuerpos complejos. • El *clinamen* evita el determinismo mecanicista. • Alma y pensamiento humanos formados también por átomos. • El alma humana muere al separarse los átomos que la forman.	• Individualismo: búsqueda de la felicidad personal. • Hedonismo: preeminencia del placer como criterio de verdad y ético. • Placer entendido como ausencia de dolor. • Principio de racionalidad ético: el placer no debe originar dolores futuros. • No hay entrega a los placeres físicos: estilo de vida prudente y moderado. • Búsqueda de aponía (ausencia de dolor físico) y ataraxia (ausencia de desasosiego). • Hay que eliminar el miedo a la muerte y a los dioses. • Distinción entre deseos naturales y necesarios, naturales y no necesarios y no naturales ni necesarios. • Máxima valoración de la amistad. • Recomienda apartarse a la vida armónica con un pequeño grupo de amigos sinceros, y abstenerse de intervenir en política.
	• Retorno a la naturaleza y desprecio de las convenciones sociales. • Autosuficiencia del sabio. • Idealismo y rigorismo morales.
• Si no es posible el conocimiento sobre las cosas, no hay ninguna física que podamos aprehender. • Crítica de la religiosidad estoica.	• Ante la imposibilidad de conocimiento, se opta por la suspensión del juicio. • La suspensión del juicio conduce a la serenidad. • Para evitar parálisis en la vida práctica, se propone un comportamiento basado en la costumbre y la ley, o en lo razonable y probable, o en la observación empírica.

Los epicúreos se abstuvieron deliberadamente de participar en los asuntos públicos de la política, mientras que los estoicos concluyeron que su deber era intervenir en ellos (esta intervención sería más o menos intensa según las épocas, como veremos). A partir del individualismo personalista que caracterizó a ambas escuelas, se produjo una bifurcación en los caminos éticos de las dos: los epicúreos permanecieron en el ámbito privado de su comunidad reducida, centrados en su perfeccionamiento moral y en la relación con los amigos concretos, ajenos a cuanto sucediera en el terreno más vasto e incontrolable de la política; mientras que los estoicos consideraron que el deber moral que el sabio se imponía a sí mismo le exigía participar humanitariamente en la suerte de su sociedad.

En aquella Atenas, que siguió siendo el foco de la filosofía durante los tres siglos posteriores a la muerte de Aristóteles, otras tendencias filosóficas convivieron con la Stoa y el Jardín. La Academia fundada por Platón y el Liceo aristotélico siguieron funcionando, tomando diferentes sesgos en función de los diversos directores que se fueron sucediendo, pero básicamente centrados en estudios teóricos de índole metafísica y científica, conocimientos abstractos que se apreciaban por sí mismos y que carecían de implicaciones prácticas. Se asemejaban, pues, al actual concepto de universidad o de centro de alto rendimiento, ofrecían estudios especializados y eruditos que conferían un alto prestigio intelectual, pero que nada tenían que decir acerca de la existencia concreta de las personas. En comparación con la Academia y el Liceo, estoicos y epicúreos formaban sin duda centros de compromiso ético activo.

Su carácter constructivo se pone de manifiesto si los comparamos con dos líneas de conducta que aparecieron en aquella misma época convulsa e incierta, y a las que les va algo grande la calificación de escuelas filosóficas: las de cínicos y escépticos. Ninguno de estos dos grupos llegó a construir un sistema ideológico que pudiera dar razón del mundo o de la vida humana, ni que pudiera constituir el funda-

mento ético de una vida feliz. Lo que caracteriza a ambas posturas es su carácter reactivo: con sus actitudes agresivas (en lo intelectual y lo físico por parte de los cínicos, solo en lo intelectual por la de los escépticos) expresaron su más frontal repulsa hacia el saber y los valores morales heredados de la tradición griega. Rehusaban asumir las leyes, principios, estructuras y dioses que habían legado los griegos anteriores, y se encargaron de mostrarlo de la manera más patente. Eran subversivos, transgresores y corrosivos, y en su carácter reactivo hacían que estoicos y epicúreos parecieran dogmáticos y un tanto conservadores, es decir, lo que parecían los asistentes a la Academia y al Liceo cuando se los coteja con los de la Stoa y el Jardín.

Una última corriente filosófica originada en el período helenístico vino a señalar un contraste con las demás y a tender un puente con un poderoso movimiento espiritual que iba a marcar el Occidente durante muchos siglos. El neoplatonismo, surgido en la fase más tardía del helenismo, y caracterizado por un espíritu ecléctico y sincrético que a la dominante línea platónica añadió ideas pitagóricas y de la espiritualidad oriental, fusionó principios filosóficos y religiosos y respondía a un tipo de sensibilidad que ya no era la ateniense-romana de los tres últimos siglos anteriores a nuestra era y los dos primeros de esta, sino a otra que estaba sedienta de trascendencia. El neoplatonismo, que primero pugnó con el cristianismo y terminó por influir en el pensamiento de varios Padres de la Iglesia y en la escolástica, pertenece ya a otra época del espíritu. No se ha incluido en este estudio.

En este breve repaso a las filosofías helenísticas debe subrayarse que el calificativo *helenístico* no responde solo a los mencionados criterios cronológicos, que incluirían únicamente a filósofos situados entre 323 a.C. y 31 a.C., sino que obedece, sobre todo, al contenido de unas doctrinas surgidas en estos tres siglos. No se consideran helenísticas las filosofías de la Academia y el Liceo, a pesar de que, como

acabamos de ver, coincidieran en el tiempo y el espacio con las que sí responden al calificativo. Sexto Empírico, el principal portavoz del escepticismo, vivió hacia el siglo II de nuestra era, a pesar de lo cual se le estudia como filósofo helenístico, igual que a los estoicos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, que vivieron en los siglos I y II d.C. Podemos concluir, pues, que lo característico del helenismo en filosofía es tanto el interés por unos temas como el enfoque que se les dio a estos, factores ambos que, eso sí, surgieron en buena medida a raíz de unas circunstancias históricas muy concretas.

Problemas de transmisión textual

Uno de los mayores obstáculos en el estudio de las filosofías helenísticas es la falta de documentos originales. Conocemos las ideas de los estoicos y los epicúreos antiguos mucho más a través de referencias de autores posteriores que por una copia fiel de sus escritos. Esto equivale a decir que no conocemos directamente sus ideas, sino que las hemos reconstruido a partir de testigos posteriores, los cuales, lejos de ser objetivos, a menudo resultan parciales o sesgados y no siempre distinguen sus opiniones personales de la doctrina histórica efectiva. A la mayoría de estos autores les llegó ya una versión indirecta de los dichos y opiniones de los pensadores originales.

Solo conservamos una pequeña parte de los muchos escritos de Epicuro, no poseemos ninguna obra íntegra de los primeros estoicos griegos, y del escéptico Carnéades todo cuanto conocemos es por fuentes secundarias y tardías. Así las cosas, lo que se conoce del primer pensamiento helenístico (el de la Atenas de los siglos IV y III a.C.) son las líneas maestras, las ideas generales, pero no los pormenores ni las argumentaciones concretas.

Esta penuria textual explicaría en parte por qué estoicos y epicúreos no han recibido ni mucho menos la atención académica que hoy creemos que merecen, junto con la ya expuesta preferencia por la metafísica y la ciencia respecto a la filosofía moral. Y si se perdieron tantos textos estoicos y epicúreos (no cínicos, porque casi no había textos que perder) es porque en las escuelas de los primeros siglos de nuestra era se prestó casi toda la atención a las filosofías platónica y aristotélica, de cuyas obras se copiaron buenos códices en papel vitela, mientras que se desatendió mucho la enseñanza y la copia de los textos helenísticos.

En los capítulos dedicados a estoicos y epicúreos se mencionan las fuentes primarias y secundarias que han llegado hasta nosotros. No es cuestión de describir en este estudio de conjunto las investigaciones filológicas que han permitido hallar los textos secundarios, los más antiguos de los cuales datan del siglo I a.C., doscientos cincuenta años después de que los primeros filósofos helenísticos expusieran sus doctrinas. Pero había que advertir de entrada acerca del escollo documental que presenta este período.

Planteamiento de este libro

El período helenístico se puede y se debe estudiar con rigurosos criterios históricos y filológicos, como cualquier etapa lejana de la cultura. Pero sería insuficiente entender sus filosofías como un simple capítulo de la historia del pensamiento, desligado de nuestras necesidades morales. Lo apasionante de estas escuelas es que plantean cuestiones morales básicas para las personas de hoy. La pregunta práctica o ética acerca del modo de vivir surge en cualquier momento histórico que no haya olvidado la noción de humanidad. Una de las grandes cuestiones que debe afrontar cada cual es si la realización existencial a la que legítimamente aspira

todo individuo requiere implicarse en los problemas comunes de su tiempo o bien retirarse al ámbito privado de una vida sencilla compartida con unas pocas y elegidas personas. Esta –y otras relacionadas con ella– fueron algunas de las preguntas que se hicieron con toda seriedad los filósofos que estudiamos en este libro. Por eso resultaría muy deficitario entenderlos solo con mentalidad de anticuario.

En las páginas precedentes se ha establecido que las dos principales escuelas helenísticas, tanto por el valor intrínseco de sus doctrinas como por su repercusión en períodos posteriores del pensamiento, son el estoicismo y el epicureísmo. A ambos se les dedican sendos capítulos específicos. Después de estos, un capítulo trata la reacción crítica de cínicos y escépticos frente al saber y a la moral tradicionales; aunque, en rigor, no quepa calificar a ninguno de los dos como de filosofía plena, puesto que no crearon doctrinas metafísicas, epistemológicas o morales, su negativa a aceptar acríticamente el legado filosófico refleja la intensa idiosincrasia de la etapa helenística. Se han apuntado ya las grandes dificultades que el estudioso encuentra en su búsqueda de los textos filosóficos del período helenístico, así como la necesidad de referirse a comentarios escritos por autores posteriores de la Antigüedad para conocer las ideas originales. En este sentido, es inapreciable la ayuda que brinda la edición en dos volúmenes, debida a A. A. Long y D. N. Sedley, de los textos disponibles relacionados con estas filosofías: *The Hellenistic Philosophers.*[5] El primer volumen reúne estos textos traducidos al inglés; el segundo, los originales en griego y latín. Tanto por la exhaustividad en la inclusión de los textos como por su ordenación sistemática, esta edición resulta indispensable en cualquier acceso serio a la filosofía helenística, y ha constituido la base documental en la preparación de este libro. Es obligado hacerlo constar así.

[5] Cambridge University Press, 1987 (varias reimpresiones posteriores).

Estoicismo: orden universal y sabiduría

El estoicismo, fundado por Zenón de Citio en Atenas cerca del año 300 a.C., fue la más influyente de las escuelas helenísticas, la que más caló con sus ideas en diversos estratos de la sociedad, no solo ateniense y griega, sino sobre todo, desde el comienzo de nuestra era, en la romana; incluso influyó a varios Padres de la Iglesia cuando crearon las ideas fundamentales del cristianismo. Su rasgo más destacado es la concepción de un mundo estructurado racionalmente según un designio divino (orden metafísico), una organización general que puede ser entendida por la mente humana (orden epistemológico), y este reflejo de la inteligencia cósmica en la inteligencia individual es el paso previo a la aceptación de la pertenencia del hombre y su conducta a la estructura general (orden ético). De la comprensión de la naturaleza y organización del universo dependen no solo la sabiduría, sino el bien y la felicidad. Todo este planteamiento, como se ve, implica una triple racionalidad, si bien la visión del universo contiene también el sentimiento religioso. El cosmos se experimenta como un organismo, es decir, un cuerpo unitario de partes interrelacionadas,

dotado de alma racional. Que la inteligencia humana dude de este orden general bueno y se detenga en lo que le parecen imperfecciones es debido a sus propias limitaciones y a su costumbre de fijarse más en las partes que en el todo. Mundo, comprensión del mundo, comportamiento del hombre: he aquí los tres grandes centros de interés estoicos (que también lo serán del epicureísmo), los cuales determinan sus tres principales campos de investigación filosófica: física (con elementos de metafísica), teoría del conocimiento (lógica, epistemología, gnoseología) y ética.

Hay que advertir, sin embargo, que la presentación global del estoicismo plantea una dificultad específica respecto a la de las demás escuelas helenísticas: las marcadas diferencias que hubo en el pensamiento de sus representantes a lo largo del tiempo. El cinismo fue un asunto breve y localizado (Atenas, siglos IV-III a.C.); el escepticismo se prolongó más en el tiempo, pero sus diversos argumentos son variaciones sobre unos mismos y pocos temas; las varias generaciones de epicúreos guardaron a lo largo de los siglos una escrupulosa y literal fidelidad a las enseñanzas de su maestro y fundador, de modo que si la escuela hubiera subsistido hasta hoy no se habrían producido cambios sustanciales en su doctrina. Pues bien, la homogeneidad de estas tres escuelas no se da en cambio en el estoicismo. Se combinan en él una existencia prolongada -más de cuatro siglos- con la creatividad e innovación intelectual de sus principales representantes. Los tres períodos en que se divide la historia del estoicismo son distantes en el tiempo y están formados por personalidades poderosas, lo que explica que existan notables diferencias en las diversas presentaciones del pensamiento estoico. No hay, ciertamente, contradicciones; pero los varios autores de las tres épocas optaron por desarrollar y ahondar en algunos aspectos del estoicismo antes que en otros, y más de uno les imprimió un sesgo personal que singularizó su enfoque particular.

Por eso, si bien es posible, legítimo e ilustrador presentar una visión coherente y general de las ideas estoicas, como se hace en este estudio, hay que tener en cuenta que en esta escuela helenística hay mucha más variación que en el epicureísmo, el cinismo y el escepticismo. En atención a estas diferencias entre los autores, conviene mencionar en primer lugar a los principales pensadores estoicos y apuntar sus rasgos distintivos para, a continuación, tratar las ideas comunes a todos ellos.

Como hemos dicho la historia del estoicismo se divide en tres etapas. De las dos primeras –antigua (siglo III a.C.) y media (siglos II y I a.C.)– apenas conservamos textos originales, y todo nuestro conocimiento se reduce a referencias de autores posteriores. El lamentable estado de conservación de los testimonios, sin duda decisivo en el moderno olvido del estoicismo, ha sido afortunadamente paliado por tres circunstancias favorables (como mínimo para la posteridad, si no para quienes las vivieron). Se han hallado papiros en Herculano, la ciudad romana de la región de la Campania (sur de la península Itálica) que, al igual que Pompeya, quedó sepultada en el año 79 d.C. bajo las cenizas, el barro y la lava de la erupción del Vesubio, y que fue descubierta en 1738 durante una excavación. Hay, en segundo lugar, las citas de escritores posteriores (Plutarco, Galeno, Cicerón, Diógenes Laercio y muchos más), que a menudo exponen ideas estoicas sin atribuirlas, no obstante, a ningún autor particular, lo cual dificulta la comprensión del desarrollo orgánico del estoicismo y favorece, en cambio, su percepción sincrónica, es decir, como una doctrina unitaria. En tercer lugar, contamos con noticias indirectas, comentarios breves y de pasada que no llegan a cita literal ni a exposición seria, en los mencionados autores y otros. A esto se reduce el material de que disponemos para conocer las ideas de los primeros tres siglos del estoicismo. Citemos a Long para una valoración de estos materiales: «Habría sido deseable concretar las aportaciones de los diversos auto-

res, pero en muchos casos resulta imposible; es más factible decir "tal era el punto de vista general estoico acerca de la virtud" que "Zenón lo formuló así", "el punto de vista de Crisipo era este"».[6] En el estoicismo antiguo y medio, pues, no puede especificarse mucho más que lo que se indica a continuación, y hay que hablar más bien de las líneas maestras de la doctrina.

Los grandes maestros estoicos

Estoicismo antiguo: Zenón, Cleantes, Crisipo

Zenón de Citio (nacido en 332 a.C. en esta ciudad de la isla de Chipre, por entonces una colonia griega) fue el fundador de la escuela estoica, nombre derivado de la *Stoa Poikile*, el Pórtico Pintado del ágora donde solía impartir sus enseñanzas. Zenón llegó a Atenas a los veintidós años –una década después de la muerte de Aristóteles, Alejandro y Diógenes de Sínope, y muy poco antes de que Epicuro fundara su Jardín–, y en esta ciudad pudo completar su formación filosófica, que incluye (como se verá) principios ontológicos de Heráclito, rasgos morales de los cínicos y elementos epistemológicos platónicos. En Atenas pudo absorber todo cuanto le interesó del extraordinario ambiente intelectual que reinaba en la ciudad: tuvo un trato estrecho con los cínicos Crates y Estilpón, asistió a las lecciones que se impartían en la Academia y completó con el diálogo directo con filósofos la formación que había iniciado con la lectura de Platón y Heráclito; también se interesó mucho por la medicina y la astronomía. El genio de Zenón sometió estas influencias heterogéneas a una síntesis personalísima, que se acrisoló en el estoicismo, la principal escuela filosófica del período helenístico.

[6] *La filosofía helenística.*

Tanto Zenón como su escuela se opusieron resueltamente a la otra gran filosofía de la época, el epicureísmo, del que (como también se verá) les separaban varios principios fundamentales. No sabemos, sin embargo, si Zenón y Epicuro, que convivieron en Atenas y conocían las respectivas doctrinas, llegaron a enemistarse y criticarse con la animadversión de sus posteriores seguidores de finales del siglo III, al igual que se batirían con los escépticos de la Academia. El historiador de la filosofía clásica Diógenes Laercio destaca de Zenón el carácter ascético y las varias afinidades morales con los cínicos, sobre todo la voluntad de reintegrarse en el orden general de la naturaleza. La influencia intelectual platónica es fácilmente detectable en la semejanza de la razón creadora concebida por Zenón como principio cósmico del universo y el artífice o alma del mundo postulado por Platón. De la filosofía megárica (Parménides) absorbió, sin duda, la visión monista del cosmos como unidad. Estoicos posteriores tomarían además (como veremos enseguida) ideas de otro gran pensador antiguo: Heráclito.

A diferencia de la enseñanza especializada y elitista de la Academia y el Liceo, Zenón optó por llevar el conocimiento a la calle –o mejor dicho, al ágora– para ponerlo al alcance de todos: una inscripción en piedra declaraba que, al igual que Sócrates, la mayoría de sus adeptos estaba formada por jóvenes, a quienes ofrecía un modelo de virtud con la vida que llevaba.[7] En esto se parece a los cínicos, que exponían sus ideas (entre otras cosas) a la gente de la calle, y se distancia de los epicúreos, replegados en el Jardín del maestro en las afueras de Atenas. Pero a este proselitismo semejante al de los cínicos Zenón añadió un tratamiento filosófico más coherente y riguroso. La voluntad de relacionarse con los demás obedece a la optimista convicción estoica de que la cooperación entre las personas es posible (convicción deri-

---

[7] Diógenes Laercio (DL), VII, 10.

vada de las también optimistas creencias en la bondad humana y en el sentido del universo). Si bien Zenón plantea el modelo ideal de un sabio que no interviene resueltamente en política, en los estoicos posteriores, sobre todo en los del tercer período (el romano), esta tendencia llevará a la implicación y al compromiso con los asuntos públicos. Zenón murió en Atenas en 262 a.C., y la ciudad le concedió grandes honores públicos, lo cual no era nada frecuente en relación con los metecos.

A Zenón le sucedió Cleantes de Asos (actual Turquía) como director de la escuela, durante treinta años (hasta su muerte en 232 a.C., a la provecta edad de noventa y ocho años). Cleantes es un personaje muy curioso, ofrece un perfil muy poco habitual en el campo de la filosofía. Su primer oficio fue el de boxeador, y ya en Atenas y relacionado con el estoicismo, se ganó precariamente la subsistencia trabajando por la noche como aguador para poder asistir a las lecciones de la Stoa durante el día. Su acceso a la reflexión filosófica fue tardío y entusiasta, lo cual hace buena la máxima epicúrea de que nunca es demasiado tarde ni demasiado pronto para filosofar, porque nunca es demasiado tarde ni demasiado pronto para ser feliz. Compuso varias obras filosóficas (conocemos el título de cincuenta y siete), pero solo conservamos intacta su breve composición poética *Himno a Zeus*. Se le atribuyen sobre todo tres grandes desarrollos de principios estoicos: afirmó el fuego como origen de todo lo real, siguiendo en esto a Heráclito (véase más adelante), dio un gran impulso a los estudios lógicos y estableció la dimensión religiosa de esta filosofía (se le tiene por el más religioso de los estoicos).

El tercer director de la escuela (o escolarca), Crisipo (c. 280-c. 206 a.C.) fue el gran sistematizador del pensamiento estoico, el que afinó y aclaró la doctrina de Zenón, hasta el punto de que lo que se entiende por estoicismo antiguo equivale a su filosofía, y no a la de Zenón (aunque Crisipo afirmaba a menudo que no hacía más que exponer ideas del fundador).

Fue un autor prolífico -hay constancia de como mínimo 705 rollos de papiro suyos-, y en particular desarrolló la lógica en grado sumo (Diógenes Laercio cifra en 311 los libros que escribió únicamente en esta materia). De esta obra ingente solo se conservan fragmentos citados en escritos de autores posteriores, como Cicerón, Séneca y Plutarco. Al igual que Zenón y Cleantes, era meteco: nacido en Solos, viajó a Atenas para aprender a filosofar. Su primer maestro fue el escéptico académico Arcesilao, el segundo ya fue Cleantes. A la muerte de este asumió la dirección de la enseñanza estoica, durante veintiséis años, hasta su muerte.



Busto de Zenón de Citio, el fundador del estoicismo.

Estoicismo medio: Panecio y Posidonio

Tras la enérgica fase antigua hubo una prolongada etapa de mantenimiento de ideas y prácticas, sin grandes innovaciones o modificaciones. En todo caso, estas fueron debidas a dos escolarcas singulares que no se limitaron a conservar las doctrinas ortodoxas: Panecio de Rodas (c. 185-c. 110 a.C.) y Posidonio de Apamea (c. 135-c. 50 a.C.). Un siglo después de que Crisipo sistematizara el estoicismo, Panecio fundó una escuela en Roma, donde se relacionó con la clase dirigente, y adaptó las ideas estoicas a la cultura y la mentalidad de la ciudad con la introducción de elementos platónicos y aristotélicos; también le dio al estoicismo un sesgo más moderado y aceptable para el sentido común romano. Este eclecticismo le llevó a abandonar principios básicos del estoicismo, como el de que el universo sucumbiera periódicamente abrasado por un fuego primordial (conflagración cósmica) y el de que se produjera un eterno retorno, o repetición de todo tal como ha

sido y sucedido; a diferencia de los estoicos anteriores a él, impugnó la validez de la adivinación. Su legado más significativo se produjo en la ética, en la que renunció al ideal tal vez inalcanzable del sabio realizado y se centró en los problemas de las personas corrientes, con lo que primó los principios prácticos por encima de los preceptos abstractos. Prescindiendo del maximalismo moral que a menudo se había criticado a la Stoa, aproximó el concepto de virtud a la naturaleza de las personas y mostró el camino para alcanzarla. A través de Cicerón (que expuso abundantemente sus ideas en *Sobre los deberes*) influyó mucho en el pensamiento político y moral del Imperio. Hacia 130 a.C. regresó a Atenas, donde se ocupó de la dirección de la escuela hasta su muerte, unos veinte años después. Subrayó la obligación de esforzarse en pos del bien común.

Posidonio, nacido en Apamea (Siria), fue discípulo de Panecio, y el más científico de los estoicos, puesto que combinó el interés por los principios generales de la filosofía con la atención al estudio riguroso del mundo natural. Fue un gran astrónomo y meteorólogo. Se le consideraba el mayor polímata (versado en multitud de saberes) de su tiempo. Como en el caso de los demás estoicos antiguos y medios, ninguno de sus abundantes escritos ha llegado a nosotros. En el terreno filosófico, su gran aportación se produjo en psicología y ética: aceptó la existencia de pulsiones irracionales en el alma y les atribuyó el origen del mal; solo la parte racional del alma puede recibir enseñanzas, mientras que las pasiones deben ser sometidas a una educación moral basada en la habituación. Se estableció en Rodas, donde fundó su escuela estoica, a cuyas lecciones asistió Cicerón en 77 a.C.

Estoicismo tardío: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio

Los estoicos más conocidos son los del período romano, tanto porque conocemos con garantías su pensamiento como porque presentan

personalidades y biografías de gran interés. Se centran en el aspecto moral de la doctrina, prescindiendo de la epistemología y la física, que habían tenido la misma importancia que la primera en los estoicos anteriores. Renuncian a un pensamiento global y se centran en la parcela ética, hasta el punto de ejercer para sus lectores como una suerte de guías espirituales. Son pensadores prácticos que buscan la manera de vivir conforme a la naturaleza humana y, a diferencia de sus predecesores, no abrigan intereses especulativos ni científicos.

El cordobés Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) fue filósofo, político, orador y escritor. Ocupó destacados cargos en Roma (hasta senador) durante los imperios de Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, de quien fue preceptor, y por órdenes del cual se suicidó como pena por haber participado en una intriga contra él. Escribió en latín varias tragedias y muchas obras de índole moral. Su filosofía más perdurable es la que trata la psicología de las pasiones, la naturaleza de la voluntad humana y las técnicas de educación moral. Su estilo literario, basado en una elegante retórica abundante en máximas y sentencias, es célebre e inconfundible. Las *Cartas a Lucilio* forman parte destacada de la literatura universal.

Epicteto (c. 50-c. 120), centrado exclusivamente en las cuestiones morales, ahondó en las ideas de autonomía y libertad interiores a partir del principio de personalidad moral. Su interés por esta libertad interior sin duda provenía de su prolongada experiencia de esclavo en Roma. Fue manumitido, y tuvo que exiliarse (junto con los demás filósofos que vivían en la capital del Imperio) por orden de Domiciano. Marchó a Nicópolis, en la costa adriática de Grecia, donde fundó una escuela y fue muy respetado y admirado. Uno de sus discípulos, el historiador Flavio Arriano, consignó las enseñanzas del maestro, quien al igual que su admirado Sócrates se abstuvo de escribir. Epicteto insta a distinguir entre lo que está en nuestro poder (la actitud) y lo que no (el éxito en


El emperador Marco Aurelio, el último gran filósofo estoico.

la vida), para así discernir entre libertad y determinismo. Epicteto sostiene que los fenómenos mentales (pensamientos, creencias, decisiones) son libres, y que la filosofía tiene como tarea educar a las personas en la comprensión de lo que es verdaderamente bueno para ellas, para que así puedan tomar decisiones libres en vez de ceder a las pasiones dañinas.

El emperador Marco Aurelio (121-180) fue preparado desde su juventud para ejercer el máximo cargo en Roma, y lo desempeñó en los últimos veinte años de su vida. Tuvo que batirse en el campo de batalla en las campañas contra el Imperio parto en Asia y las tribus de la Germania superior; por la noche, en la soledad de la tienda, escribía en griego helenístico reflexiones personales de índole moral que acabaron formando las célebre *Meditaciones*. Muy influidas por las enseñanzas morales de Epicteto, constituyen una prolongada conversación privada de quien tuvo que aceptar su papel en la marcha general de la historia. Estas anotaciones, dirigidas a sí mismo para perseverar en la senda de la virtud, han fascinado por su sinceridad y su claridad moral a multitud de lectores a lo largo de los siglos.

Lógica y teoría del conocimiento

La filosofía estoica se ha dividido tradicionalmente, ya desde sus propios practicantes, en física o conocimiento del cosmos, lógica y

ética.[8] El contenido de los términos ha variado con el paso de los siglos, y conviene precisarlo para evitar equívocos y reduccionismos. En general, los tres son más inclusivos y generales en su uso antiguo que en el moderno. «Lógica» incluye no solo lógica formal, sino teoría del conocimiento, semántica, gramática y retórica (porque para los estoicos *logos* es tanto lenguaje como razón); «física» incluye metafísica, es más bien filosofía especulativa de la naturaleza. En cuanto a la ética, no se limitaba a un conjunto de ideas morales abstractas, sino que a partir de estas buscaba su aplicación práctica en la vida real para facilitar la obtención de la felicidad y el bienestar (no se refería al confort, claro está, sino en el sentido de estar bien con uno mismo y con lo demás). Esta división tripartita forma una unidad interconectada y orgánica en la que todo contribuye a sustentar el designio ético de la filosofía.

La lógica había experimentado un gran impulso con los estudios de Aristóteles en este terreno. Pero para el filósofo macedonio la lógica era una técnica de razonar que debía examinarse antes de proceder a pensar correctamente (era una propedéutica, una disciplina previa), mientras que según los estoicos pertenece plenamente a la filosofía. Se ha dicho ya -y se ahondará en esta idea en la sección de física- que el estoicismo concibe un universo ordenado por una razón general, el *logos*; así pues la razón humana puede identificarse con la universal si aprende a razonar del modo adecuado, mediante la lógica.

La posibilidad de que el pensamiento humano pueda abarcar y reflejar la estructura racional del universo requiere, lógicamente, una teoría del conocimiento de gran envergadura: no se puede dar cuenta del cosmos con cuatro axiomas y un puñado de silogismos. Hemos visto la enorme cantidad de escritos que Crisipo dedicó a la

8 DL, VII, 39.

materia, y la seriedad con que todos los demás estoicos se aplicaron a su estudio.

Dialéctica

Según Diógenes Laercio, la principal división de la lógica estoica se establece entre la retórica y la dialéctica. Esta segunda se asemeja, por función y trascendencia, a la dialéctica platónica, puesto que se define como estudio de la realidad de las cosas: no como una mera técnica para argumentar correctamente (planteamiento aristotélico), sino como conocimiento de lo que es verdadero, falso, o ni verdadero ni falso atendiendo a la existencia efectiva de las cosas. Más concretamente, se ocupa de las palabras, las cosas y las relaciones entre ambas: tiene, pues, un aspecto ontológico además del gnoseológico. Lo que no tiene tanta relevancia en el campo filosófico es la retórica, la ciencia de la buena expresión de los razonamientos.

La dialéctica estoica trata de dos grandes campos: la cosas significadas y las cosas que significan.[9] En el ámbito de las cosas significadas (y siempre según la amplitud de miras que, como hemos visto, caracteriza las disciplinas estoicas) se incluyen no solo el sentido de las palabras y las oraciones sino también los conceptos y las impresiones sensoriales. La pertenencia de estas a la dialéctica, sin duda harto sorprendente, se explica por la creencia de que ni el lenguaje ni el pensamiento poseen contenido *a priori*, es decir, anterior a la experiencia, sino que se originan a través de un largo aprendizaje en que la mente registra los estímulos de los órganos sensoriales, que le transmiten las impresiones de los objetos exteriores. Nada, pues, de ideas innatas platónicas, que el alma conocería por reminiscencia después

[9] DL, VII, 62.

de su contacto con las Formas eternas. La mente es en cambio como una hoja de papel en la que quedan registradas las impresiones. El registro repetido de las mismas impresiones, o del mismo tipo de impresiones, deja en la mente unos conceptos generales. Los estoicos son empiristas (como veremos, igual que los epicúreos) en teoría del conocimiento.[10] Se anticiparon varios siglos –veinte– a John Locke y los demás empiristas británicos al sostener que en la conciencia no hay nada que no haya estado antes en los sentidos. Para responder al habitual argumento contra el empirismo –¿cómo se pueden crear conceptos de realidades que no existen como tales en la realidad (un centauro, una camiseta de un club de fútbol con el escudo de otro, o un elfo) o bien de realidades abstractas no sensoriales (espacio)?– hay que pasar al párrafo siguiente.

Por supuesto, la capacidad para formar conceptos generales es innata, pero su realización requiere dos tipos de experiencias: del mundo exterior (datos sensoriales) y de los procesos mentales interiores (autoconciencia, percepción de parámetros estructuradores como los de semejanza, analogía, transposición, composición, contraposición). Dada la impresión (percepción pasiva) surge el concepto, el pensamiento (creación activa). Pero cabe esperar que cuando se lleva una temporada en este mundo se ha desarrollado cierta capacidad para aplicar conceptos a las impresiones, para combinar distintas impresiones entre sí y para derivar ideas a partir de otras ideas. Se percibe aquí el aspecto racionalista del estoicismo: el pensamiento funciona en un contexto lógico, que presupone desde luego las impresiones sensoriales, pero que ni mucho menos se reduce a ellas. El ser racional posee una capacidad innata para establecer y reconocer conexiones. El conocimiento no se limita a la percepción de objetos sensibles,

[10] Véanse páginas 28-29.

claro: implica también la construcción de conceptos generales. Al igual que los epicúreos, los estoicos sostienen que a partir de la sedimentación de recuerdos repetidos de impresiones iguales o parecidas, la inteligencia elabora ideas abstractas acerca de ellas, construye conceptos generales acerca de una multitud de esos individuos iguales o semejantes. Así puede llegar a conclusiones acerca del hombre, de los animales, de la democracia, etcétera. Quien dice que la mayoría de personas no está más dotada para pensar que para volar –sea cierta o no su valoración–, lo ha concluido a partir de una larga exposición (o sobreexposición) a las capacidades racionales y voladoras de sus semejantes, no lo ha deducido al margen de la experiencia.

El mundo es una estructura global organizada por un *logos* o razón universal –según veremos dentro de unas páginas–, y la razón humana puede captar este orden. Es en esta afirmación del pensar racional vinculado con la estructura racional del mundo donde se demuestra por qué la lógica estoica pertenece plenamente al conjunto de la filosofía, a diferencia, como ya se ha observado, de la aristotélica, que es externa y previa a ella. Ya no es solo que el correcto pensar resulte indispensable para conocer la realidad, como convendría cualquier persona sensata, sino que la razón humana se identifica con la razón universal: la estructura del pensamiento refleja isomórficamente la estructura del universo. Racionalismo epistemológico (confianza en la capacidad cognoscitiva de la razón) y racionalismo metafísico (confianza en el orden racional de la realidad) quedan fundidos en el pensamiento estoico, y fundamentan, como veremos, el racionalismo ético: el principio de que hay que adaptar los actos propios, la vida propia, a la naturaleza del universo conocida a través de la razón.

Conocer algo es haberlo aprehendido con tanta solidez y fuerza que ya ningún argumento contrario pueda socavar este conocimiento. En un primer momento de este proceso se da la percepción, un

acto mental por el que se asiente a una impresión transmitida por los sentidos a un principio rector que tiene su centro en el corazón, y que es el que acepta la impresión. Hay, pues, una recepción pasiva de impresiones y un acto mental de asentimiento, que se produce según parámetros lógicos en el seno de la mente. Las sensaciones (*aisthéseis*) se transforman en percepciones plenas cuando el entendimiento construye una representación mental o imagen (*phantasía*) a partir de su aceptación de la imagen representada, lo que los estoicos llaman reconocimiento (*katálepsis*).

El asentimiento o aceptación no es solo de la impresión interior, sino que implica a su referente, a la causa externa de la impresión. Si veo una bandada de golondrinas que regresa de África en primavera no solo percibo esta impresión en mi mente, sino también esas golondrinas efectivas que vuelan en un momento determinado, y que puedo inferir –si mi mente funciona correctamente y poseo conocimientos elementales acerca de la migración de las aves– que han pasado el invierno en las tierras cálidas y que ahora regresan para pasar en Europa las dos estaciones benignas. Una imagen de Zenón citada por Cicerón ilustra el proceso de conocimiento según el estoicismo: la recepción de la sensación es como una mano abierta que con la aceptación de la impresión se cierra un poco; si se asiente a la percepción, la mano se cierra por completo formando un puño, y el acto de asir el puño con la otra mano significa que se ha consolidado ya el conocimiento firme de la realidad, del mundo, del universo, que es a lo que aspira el sabio estoico. Esta imagen de Zenón, claro está, es un análisis del proceso de la comprensión, que en la mente se produce de forma instantánea y simultánea. Al percibir ya damos o negamos el asentimiento, la mente confiere o deniega el asentamiento a la impresión. Si vemos –en una película, o en una alucinación– un burro volando, la mente se resiste a integrar la percepción en sus parámetros de comprensión, y obliga

a los órganos sensoriales a proporcionar una segunda entrada para aclarar en qué consiste la anomalía. Cuando la impresión encaja bien con los parámetros del principio rector, el asentimiento se produce de inmediato y con fluidez, es instantáneo. Por tanto, la impresión que registra y acepta la mente remite al mundo real, tiene una correspondencia en un correlato objetivo.

Los escépticos académicos criticaron mucho la convicción estoica de que la razón humana pudiera captar la verdad del mundo. Esgrimieron multitud de casos en que los órganos sensoriales engañan, y otros en que la razón se equivoca al interpretar los datos sensibles. Negaban que pudiera estarse seguro de que una impresión remite a un objeto existente. En el siglo XVII, Descartes partirá de la hipótesis de una duda metódica acerca de la existencia de todo lo real para fundamentar su filosofía; los escépticos no plantean su duda sobre la validez de las impresiones como una hipótesis, sino que sostienen muy seriamente que la razón carece de garantías para confiar en la certeza de sus representaciones. Casi seguro que no habían visto la película *Matrix*, estrenada mucho después del ocaso de la filosofía helenística, ni habían leído las meditaciones de Descartes, pero ya plantearon que las representaciones mentales podían constituir un engaño, y los conceptos abstractos un desvarío, que tal vez no existiera ninguna correspondencia entre impresiones mentales y objetos exteriores. Los estoicos replicaron que el pensamiento humano era un hecho innegable, a menos que se quisiera negar incluso el sentido de las palabras, y que este hecho innegable presuponía la existencia de unas impresiones ciertas, de la imagen aceptada (*phantasía kataleptiké*). Negar esta certeza de partida suponía renunciar a la capacidad racional de la mente humana.

La imagen del puño cerrado y asido por la otra mano indica gráficamente la seguridad y la certeza que los estoicos reclamaban al co-

nocimiento, superior a la mera creencia u opinión, que en efecto no es más que ignorancia. No existe una fase intermedia entre conocer y no conocer: o se conoce o no se conoce. Desde luego, hay un proceso de avance en el conocimiento, se puede tener conciencia de que se progresa hacia la verdad antes de comprenderla plenamente. Pero el hecho mismo de poseer esta conciencia de la aproximación al conocimiento cierto indica ya que se está en él, y que por consiguiente no se está en el ámbito de la mera creencia, opinión o ignorancia. Esta distinción taxativa entre dos ámbitos respecto al conocimiento es análoga, como veremos, a la que los estoicos establecen entre la virtud y el vicio.

El giro lingüístico

Los estoicos tuvieron una percepción muy moderna del pensamiento al vincularlo estrechamente con el lenguaje. La racionalidad que caracteriza al hombre es inconcebible sin la capacidad y el acto de hablar. No se piensa primero y después se habla: el lenguaje es estructurador de la creación de conceptos además de expresarlos. Pensar y hablar son dos aspectos de un mismo proceso, no dos procesos distintos. Según el estoicismo, analizar el lenguaje equivale a analizar el pensamiento, por lo que no sorprenderá que esta escuela efectuara grandes avances en el estudio de las estructuras lingüísticas. En su intensa conciencia lingüística, como acabamos de señalar, los estoicos se avanzaron muchos siglos a la marcha general de la filosofía: el giro lingüístico caracteriza sobre todo al pensamiento del siglo XX, que fue el primero en comprender plenamente que pensar es, básicamente, habitar el lenguaje. Los estoicos griegos entendieron ya este fundamento del pensar, lo que les llevó no solo a meditar en la naturaleza general del lenguaje, sino a realizar estudios pormenorizados de semántica y gramática que en muchos aspectos anticipan percepciones de la moderna disciplina de la lingüística, desarrollada en el siglo XX.

Entre las principales aportaciones de los estoicos en esta materia cabe destacar la distinción fundamental entre conceptos y palabras, así como la combinación en la creación de significados de tres elementos interrelacionados: el significante, el significado y el referente. El significante constituye la parte material, o sensible, del lenguaje –palabras y oraciones–; el significado, el aspecto inmaterial o conceptual, el sentido, requiere la competencia en el código lingüístico; el referente son las cosas exteriores a las que apunta el significante, o, dicho con mayor precisión, las representaciones mentales de esas cosas externas.

En cuanto al significante, los primeros estoicos sostuvieron una idea que hoy parece, como mínimo, bastante problemática: creyeron que las palabras reflejaban en su materialidad fonética algo de los objetos reales. En la actualidad esto se concede solo a las onomatopeyas (tipo *pío, oinc, quiquiriquí, bang, boom, crac, chof, tic-tac* o *zzz*), y se considera que el componente connotativo o emotivo que se asocia a las palabras lo pone el sujeto a partir de su experiencia personal: lo que cada cual asocie (si es que asocia algo) a las palabras «martillo» o «mando de videoconsola» es asunto suyo. En general, sin embargo, se sostiene que los signos lingüísticos (las palabras) son convencionales, que no hay una relación natural y necesaria entre estos y las cosas. Los primeros estoicos, en cambio, sostenían que los sonidos primarios imitan las características de las cosas, que hay una semejanza natural entre ambos y que los primeros reflejan las segundas. Desde Crisipo, sin embargo, se admitió que los lenguajes evolucionan y se transforman, y que si bien tal vez al principio existiera esta identificación entre la sustancia material de las palabras y las cosas, esta fue desapareciendo hasta convertirse en la relación convencional, basada en el uso, que se admite hoy en día. No hay nada en la palabra *roble* que justifique que el árbol se llame así, en vez de *mochuelo* o *alimoche.*

Esta conciencia de la historicidad del lenguaje explica, además, que los estoicos se interesaran por la etimología (estudio del origen y la evolución de las palabras). El rigor en su concepción del pensamiento y el conocimiento exigía un examen serio del lenguaje, que como hemos dicho es consustancial a ellos.

Más objetivos fueron los estoicos en sus estudios gramaticales y sintácticos. La tesis de la correspondencia entre pensamiento individual y *logos* universal, entre pensamiento y lenguaje y realidad, hace comprensible que percibieran un isomorfismo y hasta una identidad entre las estructuras lingüísticas y las estructuras del pensamiento. El significado y la forma gramatical se funden, se identifican. Entre sus principales logros en el campo gramatical hay que destacar la distinción entre cinco partes de la oración –nombres, verbos, conjunciones (incluyendo preposiciones), artículo (incluyendo pronombres y adjetivos demostrativos) y adverbios–, la identificación de los cinco casos de los nombres y adjetivos griegos –nominativo, acusativo, genitivo, dativo, ablativo– y el análisis de los tiempos verbales. Sin duda, los estoicos fueron grandes lingüistas, y muchas de sus categorías han llegado hasta nosotros, por mucho que no coincidamos en varias de sus concepciones filosóficas acerca del lenguaje.

En cuanto al sentido o significado, los estoicos llevaron a cabo serios estudios semánticos. Se ha indicado ya su distinción entre sentido y referencia, una percepción que sería desarrollada por la lógica formal del siglo xx. Sus estudios de las categorías gramaticales y de los contenidos semánticos conducen naturalmente a la práctica de la lógica en el sentido moderno, restringido y formal del término. En este apartado, se les reconocen grandes aportaciones en cuatro ámbitos: distinción entre diferentes tipos de enunciados, reglas para deducir enunciados de otros, determinación de la verdad y posibilidad, y la necesidad de los enunciados y métodos de argumentación.

No entraremos ahora en un análisis de estos desarrollos, de alto nivel técnico. Pero hay que dejar sentadas dos ideas básicas. La primera, que la lógica estoica supuso un gran avance en complejidad respecto a la aristotélica, que había sido la primera gran sistematización de la materia; la aristotélica era una lógica de términos (o de predicados), mientras que la estoica es una lógica de proposiciones, o proposicional (o de enunciados). La segunda -que casi se puede suponer por lo dicho en páginas anteriores- es que el estudio pormenorizado de la lógica descansa en el supuesto de que el pensamiento es consustancial a la estructura del universo. Lo que interesa es la comprensión de los mecanismos de la razón, porque la razón divina que gobierna el universo y a la que pertenecen las almas humanas se rige por las mismas leyes que la primera. Tanto en los sucesos naturales como en la lógica se dan relaciones de causalidad necesaria cuando existe una conexión verdadera entre antecedentes y consecuencias; y la verdad de estas conexiones está constituida por el *logos* cósmico.

Física: el universo racional

Los estoicos comparten con los epicúreos la visión de un universo material, físico, corporal, más que espiritualista. No significa esto que ninguna de las dos escuelas incurra en un materialismo burdo, y el que menos el estoicismo, que entiende la materia del universo imbuida o penetrada de una razón universal, el *logos*: un principio activo inmanente al que llaman Dios, Mente o Destino. El universo forma un sistema unitario, en el que coexisten dos principios inseparables: uno pasivo material (la materia inerte) y otro activo, Dios, que configura y mueve la materia. A decir de Long:

Es equívoco calificar a los estoicos de «materialistas». Los cuerpos, en el sistema estoico, son compuestos de «materia» y «mente» (Dios o *logos*). La mente no es otra cosa que cuerpo, pero es un constituyente necesario de este, la «razón» en la materia. Es mejor describir a los estoicos como vitalistas. Su Naturaleza, como el Dios o Naturaleza de Spinoza, es algo que posee tanto pensamiento como extensión.[11]

Dios se halla presente en todo: en la tierra, en el mar, en la Luna y las estrellas, en todos los animales y en el hombre. La creencia en que Dios está en toda la realidad, que es toda la realidad, se llama panteísmo, y los estoicos la abrazaron decididamente desde la fundación de la escuela por Zenón. Este identificó a Dios con el fuego, un fuego creador que se encontraba en el cielo. Crisipo, el gran sistematizador, convirtió a este Dios en *pneuma* (aliento o espíritu, compuesto de fuego y aire) y lo introdujo en todas las cosas y seres terrenales.

El estoicismo vio el universo en conjunto como un ser vivo racional. Esto no significa que todos sus componentes sean racionales: del mismo modo que un ser humano individual está gobernado por la razón sin que pueda decirse que todas las partes de su cuerpo son racionales, el universo está regido por un principio inteligente que organiza toda la materia, todo lo físico. Puede sintetizarse la visión estoica diciendo que el universo es una estructura racional de constituyentes materiales. Hay un alma o mente del mundo: *Physis* (Naturaleza entendida como totalidad de lo existente) se identifica con *logos* (razón). Del fuego creador se siguen todos los constituyentes físicos del universo.

La percepción de que el universo es un organismo bien estructurado constituye un presupuesto común en gran parte de la filosofía

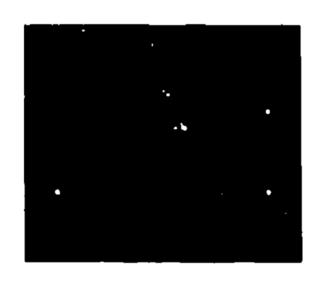
[11] *La filosofía helenística.* En cuanto a la referencia a Spinoza, véase recuadro siguiente.

griega, incluyendo los pensamientos de Platón y Aristóteles. Lo específico de la visión estoica es que el principio inteligible e inteligente, *logos* o Dios, se halle plenamente presente en las cosas del universo, no sea trascendente a él, como lo son las Formas o Ideas platónicas, y también lo indica la aristotélica división entre las esferas celestes (con un Primer Motor que es un ente racional y la causa última de todas las cosas) y el mundo sublunar. El estoicismo no postula la existencia de unos universales externos a las cosas particulares, sino que ve en estos mismos y en sus combinaciones el orden universal. Esta visión de lo existente y del orden general tenía un precedente en la filosofía anterior: Heráclito de Efeso ya había escrito acerca del *logos* universal que hace del universo un organismo estructurado, *cosmos* y no *caos*, y lo presentaba como un principio inmanente, presente en las cosas, no externo a ellas.

Según la versión panteísta estoica de la existencia no hay seres individuales autónomos, sino que todo pertenece orgánicamente a un conjunto superior. Cada ser humano, cada planta, cada animal y cada objeto físico son modificaciones cualitativas de la combinación de los principios activo y pasivo. La tarea de la filosofía es mostrar la pertenencia de todo lo particular a lo general orgánico, y el sabio es el hombre capaz de percibirla.

Lo específico del sabio estoico, como se ha apuntado ya, es que entiende la materialidad, la *fisicidad* o corporeidad del todo racional, o lo que es lo mismo pero desde distinto ángulo, ve el designio racional en el conjunto de lo físico. No se remite a universales trascendentes, ni adopta el desprecio platónico hacia la percepción sensible. El sabio estoico sabe que el principio activo –el fuego primordial– contiene las formas activas –y materiales– de todo lo existente, de las cuales nacen las cosas individuales. La metafísica se funde así con la física.

El panteísmo en la filosofía



En el panteísmo, la divinidad y el cosmos se identifican. Los estoicos concibieron el universo como un cuerpo físico y divino a la vez.

El panteísmo (cuya etimología remite al compuesto griego *pan*, «todo», y *theos*, «Dios», o sea, «Dios es todo», o «todo es Dios») identifica la divinidad con el cosmos, puesto que la entiende como causa inmanente de la realidad: no un Dios trascendente o externo al mundo, sino inscrito en él. El panteísmo se opone, en su concepción de Dios, al monoteísmo de las tres grandes religiones reveladas (judaísmo, cristianismo, islam), que afirman la existencia del Dios trascendente, que determina la historia y atiende a las plegarias de los hombres. Frente al dualismo de estas religiones (distinción entre Creador y lo creado), el panteísmo plantea un estricto monismo: hay una sola realidad donde está todo, tanto lo generador como lo generado, el mundo es toda la realidad.

Lo que hay son leyes que estructuran la realidad y la hacen inteligible. No es de extrañar, pues, que el monoteísmo interprete el panteísmo como ateísmo. El panteísmo ha tenido expresiones plenas o parciales a lo largo de la historia del pensamiento: en Heráclito de Efeso (en los pocos fragmentos que conservamos de él), en el estoicismo (que entendía a Dios como un espíritu racional expresado en todas las cosas), en algunos textos sagrados del hinduismo, en el filósofo renacentista Giordano Bruno (que siguió la tradición mistérica del hermetismo, y que fue quemado en la hoguera por la Inquisición después de ocho años de encarcelamiento), en algunos autores del cristianismo más místico y en el filósofo holandés del siglo XVII Baruch Spinoza, autor de la expresión latina *Deus sive Natura* (Dios, o Naturaleza), en la que la divinidad se identifica con el universo, con la realidad: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse».

Parte del vapor del fuego se transforma en aire, y a partir de este se forma el agua, que en parte origina la tierra, en parte se mantiene como agua y en parte se convierte en aire, el cual, por rarefacción, se transforma en fuego elemental.

El modelo de universo estoico es el de una esfera cósmica repleta de *pneuma* –como ya se ha dicho, un compuesto de fuego y aire– que vincula el centro y la circunferencia, y en la que todos los constituyentes tienden a desplazarse hacia el centro, pero resultan frenados por el elemento cohesionador del *pneuma*. Si los epicúreos plantean un modelo de universo en que existen partículas discretas y vacío, los estoicos, en cambio, conciben una continuidad en la que no hay espacio vacío. Este solo existe fuera del universo, que es finito, no en su interior. En el interior hay *pneuma* y *logos*. El universo y la inteligencia son coextensivos.

Conflagración universal y eterno retorno

Los estoicos sostuvieron la doctrina de la *ekpirosis*, según la cual Dios forma el mundo y después lo reabsorbe y consume en su propio seno en una conflagración universal donde todo arde. Existe una eterna repetición de creaciones y destrucciones del universo. Este es el equivalente en la metafísica de la moderna noción cosmológica del Big Crunch (Gran Implosión o Gran Colapso), un desarrollo del Big Bang. Según esta teoría –que al igual que los estoicos postula un universo finito o cerrado–, la expansión del universo se va frenando paulatinamente debido a la fuerza gravitatoria causada por la densidad, y le sigue una contracción en la que todos sus elementos se van acercando hasta que la materia vuelve a comprimirse en la llamada singularidad espacio-temporal, un punto de densidad inimaginable anterior a la Gran Explosión (*Big Bang*). Si la Gran Explosión y la Gran Implosión se producen repetidamente se da un modelo de Uni-

verso Oscilante, en el que sucesivos universos terminan en este gran colapso y originan un universo nuevo con otro estallido. Esta teoría cosmológica de vanguardia es la que sostenían, con un lenguaje distinto, los estoicos antiguos. La conflagración universal es el equivalente de la Gran Implosión.

Esta visión de los recurrentes nacimientos y destrucciones del universo se completa con la idea de que cada universo es idéntico al anterior: todo sucede exactamente igual, una y otra vez: todos los seres particulares, todos los hechos se producen idénticamente. No hay combinaciones o posibilidades distintas, todo vuelve tal como fue. Veintidós siglos después de los primeros estoicos, un pensador alemán recuperó esta concepción abismal. A principios de agosto de 1881, en la población alpina suiza de Sils-Maria, «¡a 6.000 pies por encima del mar y de las cosas de los hombres!», Friedrich Nietzsche tuvo la revelación cósmica del eterno retorno de todas las cosas, en la que vio un tiempo recurrente, un universo en el que todo ha sucedido ya y volverá a suceder exactamente igual, en el que cada ser volverá a vivir y a hacer y a pensar y sentir lo mismo para toda la eternidad. Los estoicos fueron los primeros en concebir esta idea cíclica del devenir cósmico, en la que Dios, la razón universal y la providencia se identifican con el Hado (Fatalidad, Destino) en una estructura de determinismo universal: todo está determinado, no existe la contingencia, el azar, la posibilidad de hechos fortuitos. Hay una causalidad férrea por la que unos hechos producen necesariamente otros hechos, y creer en la contingencia solo es posible si se ignoran las causas de los efectos: el azar es una causalidad oscura para la razón humana. Pero cualquier hecho no causado minaría la cohesión del universo, lo cual, según el modelo monista estoico, es impensable. Para comprender esta causalidad universal, este determinismo, los estoicos desarrollaron su compleja lógica, que había de vincular el pensamiento individual con el orden de los sucesos cósmicos.

El sabio percibe que hay un propósito divino inmanente en este universo recurrente, que lo rige para bien del conjunto: que este es el mejor de los mundos posibles. (Esta idea la retomará Leibniz en el siglo XVII, desde una perspectiva cristiana, y la rebatirá con sarcasmo Voltaire en *Cándido, o el optimista.*) Se trata, como puede advertirse, de una teología optimista, que percibe una *physis* dotada de *logos*, un universo y un mundo con sentido. La regularidad de los fenómenos naturales, la recurrencia de las estaciones, la belleza y la finalidad perceptibles en el mundo natural son demostraciones manifiestas de la racionalidad universal.

El optimismo metafísico tendrá que responder siempre a la pregunta sobre el mal: ¿por qué existe el mal en el universo? El mal o dolor físico se justifica por el bien: ambos forman un binomio u oposición en la que cada término presupone como correlato al otro, la existencia o inexistencia de uno implica la existencia o inexistencia de su par, por lo que si hay bien en el mundo tiene que haber mal físico; la capacidad de sentir placer implica la capacidad de sentir dolor. En cuanto al mal moral, los estoicos lo justifican con la tesis de que las acciones, los hechos, no son en sí buenos ni malos, sino indiferentes, y que lo que les confiere significación moral es la intención de quien las realiza. La intención humana puede ser buena o mala, y aquí también se da la implicación mutua de contrarios, como en el orden físico: mal y bien se requieren el uno al otro. Crisipo argumenta incluso que el mal hace destacar más el bien en el universo. En rigor, si los hombres poseyeran el conocimiento completo de todos los hechos físicos y morales, comprenderían que lo que su entendimiento limitado capta como malo es un bien en el orden general de las cosas. He aquí el optimismo absoluto, que se niega a atender a todas las alegaciones del pesimista. Con estas argumentaciones los estoicos inauguraron la teodicea, o teología natural, la rama de la filosofía dedicada a demostrar racionalmente la existencia de Dios.

El ser humano en el universo

La posición del hombre como ser moral en el contexto de la conflagración universal y el eterno retorno resulta problemática. Si todo está determinado y se repite invariablemente, ¿dónde quedan la libertad y la responsabilidad humanas? En este punto se pasa de la metafísica y la física a la ética estoica.

Pero antes de abordar la parte práctica de la filosofía estoica hay que recordar que en esta el ser humano no está aislado, sino que responde al principio creador y organizador del todo. Es principio activo y principio pasivo, espíritu y materia, facultad racional y cuerpo. Su alma, que informa la materia, es parte del aliento cálido, vital e inteligente (*pneuma*) que llena todo el cosmos. El alma humana es la divinidad interior, y corre la misma suerte que el universo: perece con cada conflagración periódica. Sin tener muy presente esta continuidad y homogeneidad entre hombre y universo, tan ajena a la concepción moderna que separa tajantemente ser humano y naturaleza, no puede entenderse la especificidad, la idiosincrasia, de las filosofías helenísticas. En la concepción monista o unitaria del universo según los estoicos, los mismos principios rigen en el ser humano que en el conjunto de lo existente. Como dirá Baruch Spinoza en el siglo XVII, el hombre no forma «un reino dentro de otro reino».

Por tanto, los estoicos entienden, igual que los epicúreos, que lo existente son los cuerpos, lo cual plantea problemas de relación entre mente y cuerpo que todavía no están resueltos hoy. Si cada cual es básicamente un cuerpo, ¿en qué consisten la conciencia de uno mismo, la percepción de la identidad personal? Y yendo más a lo general, que era la pregunta inicial de esta sección, ¿cómo se concilian el determinismo del universo con la concepción de la libertad personal?

Crisipo divide el alma humana en ocho facultades: los cinco sentidos, la capacidad de reproducción, la capacidad de hablar y el principio rector, que la mayoría de estoicos, al igual que los epicúreos, sitúa en el pecho más que en la cabeza. Crisipo, como se ve, concibe un modelo de alma muy racional, con poco énfasis en el elemento pasional, irracional: describe un tipo idealizado de sabio. Los apetitos y los deseos quedan integrados en la estructura dominante, que es ordenada. Estoicos posteriores admitirían la fuerza de las pasiones en la vida de las personas, y definirían la educación moral como un gradual y prolongado adiestramiento de la parte irracional del alma. Destacan, pues, el aspecto de la voluntad junto a la razón y el entendimiento.

Esta alma, pues, se integra en la causalidad general y el determinismo del universo, en el hado o destino, o providencia divina. Esto significa que la vida humana y sus acciones están tan predeterminadas como cualquier hecho físico. Los críticos no tardaron mucho en darse cuenta de que este planteamiento suprimía la posibilidad de que existan la libertad y la responsabilidad moral: si todo va a suceder necesariamente, no cabe referirse a la decisión voluntaria del agente de una acción. Los estoicos no lo veían así, y procedieron a demostrar lo contrario. Crisipo adujo, en primer lugar, que, por mucho que nuestras acciones estén predeterminadas como reacciones a influencias externas, no dejan de ser nuestras acciones, de las que debemos dar cuenta; y en segundo lugar, que si bien las acciones tienen unas consecuencias que son otras acciones, y entre unas y otras hay rígidas relaciones de causalidad, aún es posible para el hombre identificarse o dejar de identificarse con sus propias acciones. El sabio conoce el determinismo universal y acepta la naturaleza causal de los hechos, pero no por eso se exime a sí mismo de la responsabilidad moral por sus acciones. Una imagen ilustra la posición estoica

respecto a la libertad y la responsabilidad: Zenón y Crisipo dijeron que si un perro está atado a la parte posterior de un carro en movimiento, puede optar por seguirlo y moverse por propia voluntad a su mismo ritmo, o bien puede ser dolorosamente arrastrado; de todos modos irá detrás del carro, pero en el primer caso aceptará su situación y andará con libertad porque lo ha decidido, mientras que en el segundo se debatirá en vano contra los hechos y padecerá una situación lastimosa, sin aumentar por ello su libertad. La imagen, que podría llevar a pensar que el estoicismo es una filosofía de la inacción y el conformismo, sugiere para los estoicos una actitud de libre aceptación del destino basada en el conocimiento riguroso de la posición del hombre en el mundo. Estoicos posteriores al helenismo desarrollarán otra imagen: dirán que aun cuando cada persona tenga asignado un papel que debe representar en el drama de la vida, no deja de ser responsabilidad suya desempeñarlo bien o mal. Cicerón (*De los fines*) habla de un arquero que apunta a un blanco y que debe esforzarse cuanto pueda por acertarlo, pero no porque lo desee, sino sencillamente porque su misión como arquero es dar en el blanco. Nuestra actitud y aun nuestras acciones son responsabilidad nuestra, y aquí se encuentran la libertad y la responsabilidad; las consecuencias de nuestras acciones y lo que nos sucede ya no es responsabilidad nuestra, y solo queda aceptarlo. Aquí sí, hemos pasado ya de la metafísica a la ética. Todo lo expuesto hasta ahora acerca del conocimiento y la física y la metafísica estoicas alcanza su pleno sentido, porque como se ha repetido el conjunto de esta filosofía responde al fin de facilitar al ser humano un tipo de vida acorde a su naturaleza (que es la misma que la del universo), de acuerdo con la razón.

Ética: el sabio y el universo

El sabio autárquico

Si en el apartado anterior se ha subrayado como específico del pensamiento helenístico la no separación de naturaleza humana y del universo, en la ética debemos tomar conciencia de algo que define esta mentalidad y configura el conjunto de sus reflexiones morales. La pregunta básica no concierne a qué acciones deben realizarse, sino a qué tipo de persona hay que ser y qué tipo de vida hay que llevar. Lo que se busca es la felicidad personal (lo que en griego antiguo se llama *eudaimonia*), cosa que sin duda escandalizará a las personas imbuidas del concepto del deber, propio de la tradición judeocristiana. Kant lo formuló claramente cuando resumió la filosofía moral en la pregunta: «¿Qué debo hacer?». No solo para estoicos y epicúreos, sino ya para Platón y Aristóteles, lo que cuenta, lo acuciante, en cambio, es determinar qué tipo de vida es el adecuado para ser feliz. Este planteamiento puede parecer egoísta y egocéntrico, y sin duda lo parecerá de entrada a todos quienes están comprometidos con la mejora del mundo y la ayuda a la abrumadora mayoría desfavorecida de la humanidad. Responderían estos que están demasiado ocupados en sus misiones como para dedicarse a pensar en sí mismos, y menos a mirarse el ombligo y dedicarse a perseguir su felicidad individual. Pero no es necesario enfocar la cuestión a partir de una oposición entre egoísmo y altruismo. Se puede pensar también que la felicidad personal se alcanza realizando acciones virtuosas y, por tanto, siendo una persona virtuosa, lo cual implica respetar y ayudar a los demás. Desde esta perspectiva, el interés particular y la generosidad hacia los demás no están reñidos, sino que más bien se implican. La realización personal propia requiere la cooperación con el prójimo, el reconocimiento del otro. Esto ya lo vieron los filósofos helenísticos (si bien hay que

admitir que más los epicúreos que los estoicos), y es una conclusión a la que han llegado también los actuales movimientos sociales que aspiran a transformar el mundo: para que la acción individual resulte efectiva y se mantenga a lo largo del tiempo, es necesario vincular la necesidad personal, egoísta, a los fines y aspiraciones comunes.

El sabio estoico se distingue por afirmar que la felicidad consiste en la sabiduría y la virtud (ambas identificadas, puesto que obrar virtuosamente depende de conocer rectamente). Zenón y sus seguidores concibieron, como ya sabemos, que vivir virtuosamente significa hacerlo conforme a la naturaleza humana, es decir, a la naturaleza del universo, es decir, a la razón. El conocimiento debe determinar las decisiones en cuanto a lo que se hace y lo que se desea, lo cual está dentro del poder humano. Todos los estoicos están de acuerdo en la idea general de identificar la felicidad con la virtud y buscarla mediante el uso recto de la razón, según la verdadera naturaleza humana. El enfoque estoico es muy intelectualista y racionalista, en la línea del socrático: lo propio del hombre es la virtud, que se realiza por el conocimiento, y lo impropio el vicio. Un abismo conceptual media entre este planteamiento y la concepción cristiana del pecado, expresado por san Pablo en Romanos 7:19: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero».

En lo que difieren es en la valoración de las cosas de la vida, porque la virtud es algo abstracto que requiere contenidos materiales. Lo que hay que entender es que estos contenidos son medios para alcanzar el fin de la virtud-felicidad, no fines en sí mismos. La salud y las posesiones pueden ser buenas en la medida en que permiten realizar la virtud (la salud es la más preferible de las dos, pero el dinero puede favorecer la concreción de ciertas acciones buenas). La enfermedad y la pobreza son males relativos: para evitarlos no es posible, por ejemplo, robar dinero o bien un órgano de otro cuerpo. Pero todo cuanto no sea virtud

o vicio (bien o mal) es indiferente, si bien existen los indiferentes preferibles (salud y riqueza) y los que no lo son (enfermedad y pobreza).

En la sección anterior hemos visto, en relación con el determinismo, que lo decisivo para el estoicismo no son los hechos, sino la actitud con que se realizan (el perro atado al carro, el arquero). Se pone el énfasis en la decisión y en la buena voluntad, no en los resultados ni en la realización. De hecho, en un nivel manifiesto de elecciones el sabio estoico y el hombre corriente optarán a menudo por las mismas acciones, pues ambos prefieren la salud y las posesiones antes que la enfermedad y la carencia. Pero mientras que para el segundo estos son bienes absolutos en sí mismos, el sabio sabe que son solo relativamente preferibles en tanto en cuanto favorecen la realización de la virtud por la razón.

Lo decisivo es la actitud y lo que se conoce, pero al hombre virtuoso se le puede exigir a partir de una edad cierto grado de eficacia en las acciones, porque al fin y al cabo vive en un mundo de hechos real y concreto. En la realización concreta de los ideales morales varios estoicos recibieron críticas de incoherencia y hasta hipocresía. En todo caso, las incoherencias entre ideal y práctica se deben a que el estoicismo antiguo (más que el medio y el tardío) se fija en la grandeza, y no en la debilidad, del ser humano. Muchos estoicos posteriores renunciaron al extremado idealismo establecido por Crisipo y afirmaron en cambio la idea del progreso y el perfeccionamiento moral, según la cual el sabio (que al fin y al cabo es hombre imperfecto) se esfuerza por aprender de sus errores y mejorar su condición.

En este perfeccionamiento moral, el sabio debe protegerse de la acción dañina de las pasiones irracionales, gran obstáculo en su proceso de mejora hacia la virtud y la felicidad. El apetito y el deseo, las emociones y los sentimientos, socavan la racionalidad, y por tanto deben ahuyentarse o cuanto menos controlarse. El ideal de impasibilidad

o imperturbabilidad (*apátheia*) es la salvaguarda de la serenidad racional del sabio que no quiere ser arrastrado por los incontrolables vientos del azar. En la adversidad y la desdicha ajenas puede mostrarse comprensivo con los demás y ofrecerles consuelo, pero no ha de interiorizar la aflicción en su fuero interno, pues esto minaría su actitud serena y el proyecto de alcanzar la independencia y la autosuficiencia morales (*autárkeia*).

El sabio estoico parece hoy a muchos un monstruo frío y calculador, incapaz de sentir, casi inhumano. Anthony A. Long y R. W. Sharples plantean un supuesto, no extraído de textos de estoicos propiamente, pero basado fielmente en las ideas estoicas, que pone de manifiesto esta aparente inhumanidad.[12] Un sabio estoico llega a su casa y la encuentra ardiendo y con su hijo en el interior. Si hay alguna posibilidad, el sabio intentará salvar al niño (si no hay ninguna se abstendrá, puesto que sería obstinado e insensato ir contra la naturaleza). Pero lo que mueve al sabio a salvar al niño no es, en última instancia, la pasión por proteger su vida, sino la conciencia de hacer lo correcto o virtuoso. Si el niño muere quemado a pesar del intento de rescatarlo, el sabio no experimentará gran pesar, y eso por tres motivos: *a)* él ha hecho lo que debía, ha decidido obrar de modo virtuoso, que es lo que cuenta, y no puede responder de las consecuencias de su acción, dicho todo lo cual resulta innegable que es un sabio virtuoso, y un sabio no se lamenta; *b)* la muerte no es un mal en sí, de modo que nada gravísimo le ha sucedido ni al niño ni al sabio; *c)* todo cuanto sucede está ordenado por la Providencia para bien del conjunto del universo, aunque las personas individuales no puedan comprenderlo con su perspectiva limitada. Podría argumentarse incluso que lo sucedido

12 Long, Anthony A., *La filosofía helenística*; Sharples, R. W., *Estoicos, epicúreos y escépticos*.

es un bien, ya que le proporciona al sabio virtuoso la oportunidad de demostrar categoría (igual que el sabio estoico resistía estoicamente el pisotón del epicúreo en el supuesto cómico de la presentación). El estoico ideal está más pendiente de su realización moral, de su perfeccionamiento en la virtud, que de los efectos de sus acciones en los demás. En este sentido, cabe hacerle la crítica que Rafael Sánchez Ferlosio hace a otros ámbitos de la cultura a partir de la recuperación de una práctica antigua: «Hubo una práctica mística de ciertas sectas religiosas, no sé si occidentales u orientales, llamada "onfaloscopia", o sea "contemplación del ombligo", en la que, como su nombre indica, los piadosos practicantes se pasaban las horas y quizá hasta los días con la mirada fija y concentrada en su propio ombligo, esperando encontrar la perfección o alcanzar el conocimiento supremo en la arrobada observación de esa especie de centro de la superficie corporal». Sin embargo, la mayoría de los estoicos no se limitó a mirarse el ombligo moral, sino que tendió a intentar llevar las máximas a la práctica. Ya hemos visto que los estoicos medios y tardíos concedieron más espacio a los afectos.

La relación con los otros

La insistencia en el carácter independiente del sabio reduce el valor de un principio básico en el pensamiento griego: la amistad (*philía*). El estoico no la rechaza, pero la priva del aspecto afectivo que suele asignársele, no tiene en cuenta el placer que pueda dar, y la limita al ámbito de la mera racionalidad. Si bien todos los hombres, por naturaleza, tienden a la sociabilidad y a relacionarse entre sí, la verdadera amistad, que se fundamenta en compartir la virtud, solo puede darse entre sabios que cooperan en su tarea moral y cognoscitiva. Y aun así, no es un bien en sí misma, sino solo un medio para alcanzar la virtud. Nada tiene que ver, pues, el concepto de *philía* estoico con la funda-

mental amistad epicúrea, ni con la idea que de la amistad se hicieron Platón, Aristóteles y, en realidad, casi cualquier persona que disfrute en compañía de sus amigos. Si, además, recordamos que la máxima atención del estoico está puesta en su propia virtud, comprenderemos que es difícil que se den amistades muy estrechas, en el sentido de olvido de uno mismo y entrega a la relación.

A diferencia de los cínicos y los epicúreos, los estoicos no se abstuvieron de intervenir en política. Pero no participaron porque se sintieran ciudadanos de la polis, ya que como sabemos eran cosmopolitas –ciudadanos del *cosmos*–, miembros de la comunidad humana universal. Entendían que el hombre es social por naturaleza, y lo que determina su pertenencia a una comunidad no son ya señas identitarias restringidas a una ciudad-estado (historia, cultura), sino la condición apátrida de ser humano. La cooperación entre hombres racionales, que como acabamos de ver constituye el concepto estoico de amistad, se extiende al ámbito de la política. La cooperación se da entre quienes se dejan regir por las leyes generales del universo: la comunidad mundial de los sabios, los ciudadanos del mundo tal como se conciben en el cosmopolitismo. La fraternidad universal y la ciudadanía común corresponden a los sabios estoicos. La gran aportación de esta comunidad mundial a la política fue la propuesta de regirla según los principios generales de la razón.

La mayor implicación de los estoicos en política se produjo en época romana, cuando pasaron a ser vistos como lo opuesto a los epicúreos en cuanto a participación en asuntos públicos. También se les opuso a los emperadores, y se les situó a favor del republicanismo, hacia el cual les inclinaba el racionalismo. Aquí hay que recordar que Séneca fue condenado a suicidarse por Nerón, de quien había sido preceptor, por participar en una conjura contra él. El tercer gran filósofo estoico romano fue el emperador Marco Aurelio.

De todos modos, el acentuado idealismo de los estoicos, así como su mayor atención a la vida interior que a los hechos, motivó que estuvieran más pendiendes de su comportamiento en la esfera pública que de introducir mejoras prácticas o efectivas en su sociedad. No hay constancia de que se implicaran en causas concretas, y más bien tendieron a justificar el orden establecido (cosa que no extrañará si recordamos que, según ellos, en el universo todo sucede necesariamente). En particular, se les ha reprochado que justificaran la esclavitud con sus habituales argumentaciones abstractas: lo que cuenta es la persona interior, la persona es libre si lo es su mente, por mucho que el cuerpo esté esclavizado. Esta apreciación elegante se valora mucho más en una situación de ocio elegido que en una de necesidad. Difícilmente un esclavo maltratado podrá suscribirla libremente.

La posición estoica nos parece demasiado distanciada y exterior, casi como la de un insensible autismo. Es, desde luego, racional e intelectualista, no participa en nada del emotivismo y el patetismo más propios de la cultura cristiana. Como tipo abstracto de ideario y conducta –que sin duda pocas personas han llevado plenamente a la práctica– es, sin embargo, coherente: exigente, pero coherente. No pocos estoicos del período medio y tardío fueron menos intelectualistas que sus predecesores y juzgaron más honesto aceptar el aspecto pasional de la condición humana, tomarlo en cuenta en la reflexión moral. Con estas correcciones, la ética estoica puede conservar cierta validez aún hoy: puede indicar una senda hacia el reforzamiento de la persona, la autoexigencia y el rigor con uno mismo, después de una etapa en la que el consumismo, un hedonismo blando y la permisividad han originado demasiada debilidad y pasividad en las sociedades contemporáneas. La ética estoica es más sobre cómo hay que ser, antes que sobre qué hay que hacer.

El jardín de Epicuro

Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa, sino un sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones.

***Carta a Meneceo*, Epicuro**

Una filosofía mal entendida y peor interpretada

Pocas escuelas filosóficas han congregado a su alrededor una cantidad de difamadores tan grande como el epicureísmo. El encono con que se ha calumniado a Epicuro y a sus ideas ha sido tal que ni siquiera puede afirmarse que la imagen de su pensamiento fijada en el imaginario

popular sea una burda simplificación del original; la distorsión ha ido más allá, hasta el punto de que es difícil reconocer algo de la auténtica doctrina epicúrea en esa hedonista galería de placeres sensuales que suele asociarse a su nombre.

El proceso de deformación empezó pronto, prácticamente desde el mismo momento en que, por allá 307 o 306 a.C., Epicuro fundó su escuela en el jardín de su casa, situada en la periferia de Atenas (véase ilustración de la página 10). Se diría que bastó la aparición reiterada de la palabra *placer* en sus enseñanzas para despertar recelos y para valerle la inmediata comparación con un cerdo. El primero en asociarlo a la imagen porcina fue Timón de Fliunte, filósofo escéptico y poeta satírico coetáneo de Epicuro. Tres siglos más tarde la imagen se popularizaría definitivamente cuando Horacio, en su cuarta *Epístola*, se describió a sí mismo con ironía como un «Epicuri de grege porcum», es decir, como un «puerco de la piara de Epicuro». Ya no hubo marcha atrás, y la imagen de tan respetable animal se convirtió prácticamente en emblema del movimiento, utilizado por quienes deseaban atacarlo (al movimiento), pero también asumido como motivo iconográfico por los propios epicúreos, sin complejos.

El historiador de la filosofía Diógenes Laercio (siglo III d.C.) da cuenta de los «locos» calumniadores de Epicuro.[13] El mismo Timón de Fliunte que inauguró la metáfora porcina lo calificó también como «el más ineducado de los vivientes». Timócrates, un discípulo renegado del Jardín, escribió sobre su antiguo maestro que vomitaba dos veces al día debido a sus excesos, que gastaba fortunas en comida, que trasnochaba, que era un ignorante, que apenas se levantaba de la cama, que escribía mal y que vivía rodeado de cortesanas. Diótimo el estoico lo odiaba tanto que publicó cincuenta cartas

[13] *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Diógenes Laercio, Libro X, 3-9.

licenciosas y las atribuyó a Epicuro para desacreditarlo. Epicteto lo calificó de pornógrafo. También se dijo de él que plagió a Demócrito y a Aristipo, que era ciudadano ilegítimo de Atenas, que adulaba a los poderosos (es de suponer que en busca de sus favores) e incluso que prostituyó a su propio hermano. No está nada mal para alguien que aconsejaba en una de sus máximas: «Pasa desapercibido en tu vida».

Semejante animadversión se extendió a lo largo de los siglos. Las sucesivas generaciones de estoicos, primero, y el cristianismo después, se encargarían de mantener abierto el frente de desprestigio y deformación. Dante, por ejemplo, condena a Epicuro al sexto círculo de su Infierno, donde se abrasa en un sepulcro abierto:

Suo cimitero da questa parte hanno
con Epicuro tutti suoi seguaci
che l'anima col corpo morta fanno.

«Su cementerio en esta parte tienen
con Epicuro todos sus secuaces
que el alma, dicen, con el cuerpo muere.»

No sería hasta el Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna cuando empezaría a recuperarse tímidamente el pensamiento epicúreo, que a finales del siglo XVIII influiría de manera ya abierta a algunos filósofos franceses e ingleses. Y, aun así, todavía habrá que escuchar al idealista Hegel exclamar: «Las obras de Epicuro no han llegado hasta nosotros, y en verdad que no hay por qué lamentarse.

Lejos de lamentarnos, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado».[14]

Este descrédito histórico propiciado por severos moralistas ha terminado por establecer la imagen popular del epicúreo como alguien entregado desenfrenadamente al placer carnal, al goce indiscriminado y despreocupado, casi a la depravación. Se trata, desde luego, de una grosera tergiversación. La escuela epicúrea aboga por la moderación y la prudencia, insiste precisamente en combatir los excesos que pueden turbar la serenidad del ser humano: la irracionalidad y las falsas creencias, el temor al futuro, la servidumbre a las pasiones... Lejos de precipitarse al goce irreflexivo, los epicúreos conciben su pensamiento como una medicina del alma (aunque se trate de un alma corpórea, como veremos) y al filósofo como al médico que prescribe los cuidados que necesitan los pacientes para alcanzar la sanación (la felicidad). Se trata, pues, de una filosofía práctica, instrumental, que, en una época de incertidumbre como la de la Grecia helenística, ha rebajado sus pretensiones y ya no se propone explicar el mundo, sino que se conforma con explicar cómo sobrevivir en él y se preocupa por encontrar los remedios, aquello que puede eliminar la angustia, el desasosiego, sin reparar demasiado en las causas, los motivos de la enfermedad. Siguiendo esa metáfora del filósofo como terapeuta puede interpretarse el *Tetrafármakon* epicúreo, el Cuádruple Remedio. Originalmente, el *Tetrafármakon* era una especie de poción que se confeccionaba a partir de cuatro ingredientes (cera, sebo, pez y resina), es decir, lo que podría considerarse en esos tiempos una medicina, y fue ese el nombre que esta escuela dio a un resumen de los principios de su pensamiento en cuatro puntos:

[14] *Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

- no hay que temer a los dioses;
- la muerte no es motivo de preocupación;
- lo bueno se consigue con facilidad;
- el dolor se puede soportar.

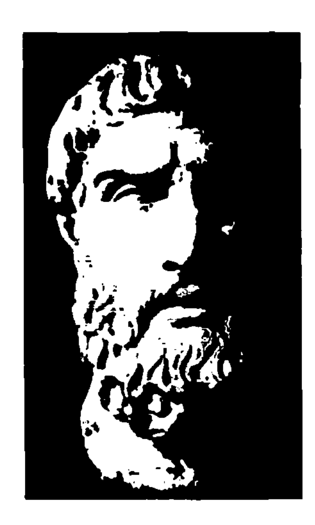
Si bien el término *Tetrafármakon* no consta explícitamente en lo que se conserva de las obras de Epicuro y parece haber sido desarrollado por alguno de sus discípulos, y si bien es asimismo cierto que el pensamiento epicúreo no encaja íntegramente en esta especie de eslóganes, sí puede servir para hacerse una primera idea de las prioridades de esta escuela y de cuán alejada está de la simplificación hedonista a que se la ha reducido a menudo.

Epicuro: una filosofía alegre para un cuerpo enfermo

Epicuro nació en la isla de Samos, en el mar Egeo, en 341 a.C., en el seno de una humilde familia de colonos atenienses. Quienes intentaron desacreditarlo se burlan de que en su niñez acompañara a su madre de casa en casa, recitando plegarias rituales, y de que en compañía de su padre, que era maestro, enseñara a leer y a escribir «por una paga mísera».[15] Lo primero probablemente explique su determinación de combatir el efecto pernicioso de la religión sobre los hombres, después de haberlo observado personalmente. El segundo reproche dice más de los burladores que del burlado.

Se cree que empezó a estudiar filosofía a los catorce años, empujado tal vez por la ignorancia de uno de sus maestros (la anécdota

15 DL, X, 4.


Busto de Epicuro.

la cuenta el escéptico Sexto Empírico en *Contra los profesores*): cuando su profesor leyó la frase de la cosmogonía épica *Teogonía*, de Hesíodo, «Al principio de todo hubo el Caos», Epicuro le preguntó de qué nació el caos, ante lo que el profesor no encontró más salida que remitirle a los filósofos, que eran los que se encargaban de esas cosas.

A los dieciocho años viajó a Atenas para cumplir allí con el servicio militar, en una época de gran agitación por la muerte de Alejandro. Al terminar, dedicó unos años al estudio en las ciudades jónicas de Colofón y Teos (Asia Menor). Aunque parece que durante su juventud en Samos pudo haber sido discípulo del platónico Pánfilo, fue en Teos, escuchando las lecciones de Nausífanes, donde entró en contacto con el pensamiento de Demócrito, que, como veremos más adelante, influyó de manera decisiva en su concepción atomista del mundo.

Antes de regresar a Atenas, enseñó en Mitilene y en Lámpsaco. La primera era la capital de la isla de Lesbos, cuna de la famosa poetisa Safo, y la segunda, el supuesto lugar de nacimiento de Príapo, dios de la fertilidad. De Lesbos derivan las palabras modernas «lesbianismo» y «lesbiana», por la comunidad de mujeres sin hombres que se creó en la isla, y de Safo, «safismo» (sinónimo de «lesbianismo»), por una oda conservada de Safo en que se enaltece la belleza y el amor femeninos (de un lirismo tan excelso que Platón incluyó a Safo entre las musas). Ni que decir tiene que en la recepción cristiana y moralista, Safo y su comunidad no fueron muy apreciadas o respetadas, y que si Dante no las condenó al fuego eterno es porque no se acordó. En cuanto a Príapo,

personaje puramente fálico, huelgan comentarios... Todo parece conjurarse contra Epicuro para precipitarle a una interpretación sensual.

En 307-306 a.C compró una casa con jardín (más bien un pequeño huerto, según se cree) en las afueras de Atenas. Fue allí donde fundó su propia escuela, que se conocería desde entonces como el Jardín. La suya era una comunidad humilde, muy acorde con el tipo de vida sencilla y poco dada a los lujos que predicaba la doctrina. Epicuro presumía de una dieta basada en pan y agua, con un poco de vino a lo sumo; es famosa la petición que le hizo a un discípulo de que le mandase un poco de queso, para cuando le apeteciera darse un festín. La austeridad de la escuela no se debía a estrecheces económicas. El Jardín se mantenía con las contribuciones o donaciones de los alumnos y de sus familiares.

Se admitía a esclavos y a *heteras* (cortesanas o concubinas), lo que resultaba bastante revolucionario para la época, y es muy probable que la habitual presencia de estas avivara los rumores y las calumnias a las que se refiere Diógenes Laercio; a fin de cuentas, a menudo no hay mentes más calenturientas que las de quienes presumen de virtuosos.[16]

Todo indica que Epicuro fue un hombre alegre, generoso y muy querido por sus conocidos y discípulos. Puede llegar a parecer, incluso, que la adoración de estos tenía algo de religioso: erigieron estatuas en su honor, conmemoraron su recuerdo con festivales y celebraciones, y conservaron sus enseñanzas con respeto reverencial, casi como textos sagrados que no admitían discusión: las sucesivas generaciones de epicúreos no modificaron lo más mínimo su doctrina, que, a diferencia de lo que sucedió con la otra gran escuela del período, la

[16] Schopenhauer habla de un perro que ladra con rabia contra su imagen reflejada en un espejo, sin sospechar que es él mismo, que ladra contra sí mismo.

estoica, permaneció casi inalterada a lo largo del tiempo. Una de las máximas que se repetía entre los epicúreos (y que recogería más tarde el célebre filósofo estoico romano Séneca, en el siglo I d.C) era: «Obra siempre como si Epicuro te estuviera observando».

Sabemos que sufrió de muy mala salud; su discípulo Metrodoro incluso escribió un libro acerca de ello, *Sobre la débil constitución de Epicuro*, y entre las obras del propio maestro se cita una titulada *Sobre la enfermedad y la muerte* (tanto este volumen como el de Metrodoro se han perdido). Es muy probable que algunas de las calumnias que se han referido anteriormente tuvieran su origen en la delicada salud del filósofo; si guardaba cama durante largos períodos no era por holgazanería, sino por debilidad (muchas veces necesitaba un *triklystos*, una silla de tres ruedas, para desplazarse), y si vomitaba no era debido a sus excesos, sino a problemas intestinales. Padeció hidropesía y también tuvo cólicos nefríticos, que lo acabarían llevando a la muerte, después de estar dos semanas postrado con grandes dolores. Poco antes de morir, escribió en una carta a su amigo y discípulo Idomeneo las siguientes líneas, que reflejan a la perfección la actitud ante el dolor del pensamiento epicúreo: «Al tiempo que pasa este feliz y a la vez último día de mi vida te escribo estas líneas. Me siguen acompañando los dolores de la vejiga y del vientre, que no disminuyen el rigor extremo de sus embates. Pero contra todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido».[17] Epicuro fue el primero en sostener que un hombre puede sentirse dichoso incluso en el tormento («Aun si fuera torturado, el sabio será feliz»),[18] idea en apariencia más propia de un estoico o de un cristiano que de un hedonista. Cabe interpretar su filosofía a la luz

[17] DL, X, 22.
[18] DL, X, 118.

de sus enfermedades crónicas: su visión del placer como ausencia de dolor, la valoración del consuelo que los recuerdos, la amistad y otros placeres mentales nos pueden ofrecer ante el sufrimiento físico, su insistencia en despojar a la muerte del terror que infunde a los hombres. Epicuro fue un optimista atrapado en un cuerpo que se empeñaba en desmentir su optimismo; acaso un pensamiento lúcidamente positivo como el suyo solo podía surgir de una combinación tan contradictoria. Nietzsche, que aprobó la alegría ascética de Epicuro, afirmó que «solo quien sufre constantemente ha podido inventar semejante felicidad [...]: nunca hubo antes una voluptuosidad tan modesta».[19]

Epicuro murió en 270 a.C. a los setenta y dos años. Unos versos le atribuyen esta última frase en su lecho de muerte, rodeado de amigos y discípulos: «Vivid alegres y recordad mis doctrinas».[20]

Sus doctrinas quedaron consignadas en más de trescientos volúmenes. Dividió la filosofía en Física (teoría de la naturaleza, que incluye también su cosmogonía), Canónica (teoría del conocimiento, lo que hoy se llama epistemología o gnoseología) y Ética (que engloba también su visión política), partición que se respetará en la exposición de sus ideas en las siguientes páginas. A pesar de lo prolífico de su producción, por desgracia (o por fortuna, según Hegel) la mayor parte de sus escritos se ha perdido, hasta el punto de que no es extraño que en las ediciones de sus obras completas que podemos encontrar hoy en día las presentaciones, comentarios y estudios introductorios del editor o traductor ocupen más que los textos del propio Epicuro. A través de Diógenes Laercio se conservan tres cartas, de las cuales las dirigidas a Heródoto y Meneceo se consideran auténticas, mientras que la dirigida a Pítocles, aunque de contenido indudablemente epicúreo, es

19 *La Gaya Ciencia*, 45.
20 *Antología Palatina*, VII, 106.

posiblemente apócrifa. También a través de Diógenes Laercio nos han llegado las *Máximas Capitales*, breves aforismos sobre ética. Todos estos textos los incluyó este historiador de la filosofía en la última sección de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, dedicada por completo a Epicuro, y que es una de las más valiosas fuentes indirectas sobre su pensamiento. Las *Sentencias Vaticanas* son una colección de dichos breves que se descubrieron en un códice vaticano en 1888.

Completan las fuentes directas de Epicuro que han perdurado hasta la actualidad los fragmentos reconstruidos a partir de la biblioteca de Filodemo de Gadara, hallada en Herculano, y las inscripciones de otro Diógenes, Diógenes de Enoanda, que fue un filósofo griego que nació en el siglo I d.C; hacia el año 120, poco antes de morir, mandó construir en la ciudad de Enoanda (provincia de Licia, sur de Turquía) un pórtico de ochenta metros de largo y cuatro metros de altura con inscripciones que desarrollaban la doctrina de Epicuro, a veces citando directamente al maestro y a veces exponiendo el propio Diógenes sus enseñanzas. El pórtico fue destruido posiblemente por un terremoto unos años más tarde, y en cualquier caso es seguro que sus piedras se reutilizaron para la construcción de la muralla exterior de la ciudad y otras obras. En 1884 se descubrieron por casualidad algunas de las inscripciones, y a día de hoy se estima que se ha recuperado entre una cuarta parte y un tercio del total del texto del pórtico.

Vemos, pues, que buena parte de nuestro conocimiento de las ideas epicúreas se ha compuesto a partir de retales que el azar de la historia ha transmitido hasta la era moderna. Afortunadamente, sin embargo, contamos con dos textos indirectos completos decisivos para entender la doctrina de Epicuro: la mencionada última sección de Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* y *De la naturaleza* (*De rerum natura*), del latino Tito Lucrecio Caro (c. 99-c. 55 a.C), un extenso poema didáctico de contenido científico (físico) y

moral que constituye una de las mayores glorias no solo de la literatura romana, sino universal.[21] La doctrina original de Epicuro se mantuvo casi idéntica a lo largo del devenir de la escuela, como han podido comprobar los expertos al comparar las pocas obras conservadas del filósofo de Samos con los fragmentos de sus discípulos que tratan los mismos aspectos de la teoría epicúrea. Esto significa que las fuentes indirectas pueden considerarse bastante fiables para reconstruir el pensamiento original del filósofo, y en ese sentido el poema de Lucrecio es una herramienta fundamental (y hermosa, lo que se aviene a la perfección con el temperamento epicúreo) para conocer las partes correspondientes a la física y al conocimiento de su doctrina. De menor importancia como referencias para el pensamiento epicúreo, pero también, paradójicamente, útiles, han sido las obras de dos autores que escribieron *contra* él: el romano Marco Tulio Cicerón (siglo I a.C.) y el griego Plutarco (siglos I-II d.C.).

Física: el imperio de los átomos

A pesar de que Epicuro centró su reflexión en la ética y de que supeditaba a esta todos los otros campos de la filosofía, la obra más extensa que escribió fue un tratado titulado, al igual que el que escribiría luego Lucrecio, *De la naturaleza*, que ocupaba treinta y siete volúmenes. De este apenas se conservan algunos fragmentos, pero nos dan una idea de la importancia que también atribuía a la física. Su visión del mundo es eminentemente materialista, y heredera directa del atomismo

21 El título latino se presta a varias traducciones. Además de la más generalizada, *De la naturaleza*, hay que citar la que propone Agustín García Calvo en su excelente versión del clásico, *De la realidad*. El título también se ha traducido al castellano como *La naturaleza de las cosas*.

De rerum natura: La filosofía se hace poesía

De Tito Lucrecio Caro sí puede decirse que hizo buena la máxima epicúrea de pasar desapercibido en vida. Apenas sabemos nada de este poeta romano (ni su lugar y fecha de nacimiento, ni su clase social, ni sus amores, ni el momento y forma de su muerte), que prácticamente alcanza el sueño de cualquier gran hombre de letras: ser juzgado únicamente por los textos que legó. Se interpuso entre ese sueño y él, sin embargo, la figura de san Jerónimo (c. 340-420, también conocido como Jerónimo de Estridón), autor de la única información sobre la vida de Lucrecio que nos ha llegado, según la cual el poeta padecía crisis de locura a causa de haber tomado un filtro amoroso, compuso su obra en los breves intervalos de lucidez entre crisis y crisis y terminó suicidándose en uno de aquellos arrebatos de perturbación. Que el relato de san Jerónimo es una invención resulta prácticamente indiscutible (esos historiadores cristianos de los primeros tiempos, qué poca objetividad); la única vacilación puede abrigarse respecto a si la invención fue debida al exceso de imaginación del santo o a un deliberado intento de desprestigiar una obra concebida como instrumento divulgador del materialismo epicúreo. La cuestión es que, a pesar de su casi segura falsedad, la leyenda negra alrededor de Lucrecio se propagó con rapidez y se ha consolidado como un lugar común sobre el autor. Aunque no puede descartarse que la leyenda tuviera algún fundamento real (tal vez Lucrecio padeciera epilepsia o sufriera neurastenia, si bien resulta muy atrevido diagnosticar a alguien a siglos de distancia y sin testimonios directos de su vida cotidiana, únicamente a través de los versos por él escritos, como hace parte de los estudiosos), lo cierto es que resulta casi imposible imaginar que un loco pudiera escribir en breves períodos de lucidez una obra tan brillante y coherente como la que forman los 7.400 hexámetros de *De rerum natura*.

Se trata esta de una obra singular, en la que una misma mente reúne lo mejor de la física, la filosofía y la poesía de su tiempo, algo inconcebi-

ble en nuestra época de especialización. La obra despliega la concepción epicúrea del mundo a lo largo de seis libros: en los dos primeros se detalla la danza de los átomos y el vacío, y la teoría del *clinamen* o desviación de los átomos, que permite la vida en el universo y libera a los hombres del yugo de la predeterminación. En el tercero y el cuarto se examina el alma física de los hombres, y se pormenoriza la teoría de las sensaciones. Los dos últimos trazan una historia del mundo y de la civilización, y se ocupan de los fenómenos atmosféricos y telúricos.

Lucrecio no es ajeno a las contradicciones epicúreas: la obra que nos salva del yugo de los dioses comienza con una invocación a Venus; aplica un lenguaje casi místico a la exposición de ideas que destruyen la religión; y estos versos, el más hermoso canto a la alegría de vivir de la filosofía epicúrea, se cierran con una macabra descripción de los efectos de la peste en Atenas.

de los filósofos presocráticos Leucipo y Demócrito, al que sin embargo incorpora algunas modificaciones para encajarlo mejor con las otras partes de su propio pensamiento. Como se verá a continuación, los cambios introducidos responden a menudo a las críticas que Aristóteles hizo a esos autores.

Epicuro reduce el universo a dos principios esenciales: átomos y vacío. Los átomos serían las partículas de las que se compone la materia: indivisibles, eternos e indestructibles. Llega a ellos a partir de las dos siguientes proposiciones: nada puede surgir de la nada (dicho a la manera presocrática, que el no ser no puede transformarse en ser); y nada puede transformarse en la nada (que el ser no puede transformarse en no ser). Es evidente para el hombre que el ser existe, que hay materia, cuerpos físicos. Ahora bien, también percibimos cosas que nacen de otras y cosas que desaparecen. Dado que estas percepciones parecen incompatibles con las proposiciones anteriores, es necesario

que haya algo que forme los cuerpos físicos que percibimos con nuestros sentidos, algo que no surja de la nada ni se transforme en nada. Esta conclusión lleva a Epicuro a abrazar el atomismo. Los átomos son la materia esencial del ser, y, aunque se agrupen temporalmente para formar los cuerpos compuestos que nacen y mueren, son en sí mismos eternos e indestructibles. Cuando vemos, por ejemplo, brotar una planta, no aparece de la nada, sino que lo hace a partir de una agrupación de átomos preexistentes; cuando la vemos morir y desaparecer, no desaparece realmente, sino que sus átomos se separan, pero siguen existiendo. Los átomos, en definitiva, no se crean ni se destruyen, solo lo hacen las formas compuestas en las que se agrupan, que son las que captamos con nuestros sentidos.

Según Epicuro, los átomos no tienen color ni textura, que son propiedades que aparecen al combinarse, pero sí peso, tamaño y forma. La atribución de estas propiedades a los átomos causa un problema a su teoría: ¿cómo se conjuga el hecho de que sean unidades mínimas de materia, indivisibles, pero puedan tener peso, tamaño y formas diferentes? Para escapar de este callejón sin salida, Epicuro se aparta del atomismo clásico (que asume que los átomos no son solo indivisibles, sino que también carecen de partes), y habla de los *minima*, que serían las unidades de extensión más pequeñas posibles. Cada átomo está formado por varios *minima*, lo que explica las formas, pesos y tamaños diversos de los átomos. Un átomo es indivisible físicamente; los *minima* son indivisibles incluso en el pensamiento (no puede concebirse nada más pequeño que ellos) y no son separables de los átomos que forman, salvo conceptualmente.

Por lo que respecta al vacío, su existencia se deduce por la constatación del movimiento, puesto que para que el movimiento sea posible tiene que haber un lugar que los cuerpos móviles puedan ocupar: un lugar vacío. Esta argumentación, llevada a escala atómica, conduce a

una visión binaria del universo: combinaciones de átomos y vacío, los primeros, las unidades mínimas de materia, que no contienen vacío en su interior (si lo contuvieran podrían dividirse en partículas más pequeñas), y el segundo la ausencia de materia, el espacio necesario para que los átomos puedan moverse. Ambos son infinitos: si el universo fuera finito, tendría que haber vacío fuera de él; en un universo infinito es necesario que tanto los átomos como el vacío sean a su vez infinitos, ya que un número infinito de átomos no podría desplazarse en el vacío finito y un número finito de átomos en un vacío infinito propiciaría demasiada separación entre átomos para que estos pudieran agruparse y formar los cuerpos compuestos que percibimos. En esta concepción Epicuro se diferencia por completo de los estoicos, para quienes, como hemos visto, el vacío solo existe fuera del universo (un universo finito y en permanente expansión, y que por lo tanto requiere un vacío externo donde poder expandirse).

Una vez reducido el universo a vacío y átomos, Epicuro procede a explicar el movimiento de estos, que determinará cómo se agrupan formando la materia tal y como la percibimos. Según el atomismo presocrático, los átomos se mueven en todas direcciones. Las reflexiones posteriores de Aristóteles sobre la relación entre peso y movimiento impedían aplicar esta característica al movimiento de los átomos en la teoría de Epicuro: puesto que los átomos de Epicuro *pesan* (Demócrito nunca se pronunció sobre esta cuestión), siguiendo a Aristóteles, su movimiento natural, es decir, su movimiento antes de que la trayectoria sea desviada por el choque con otros átomos, debería ser hacia abajo. Aun considerando que en un universo infinito no se puede hablar estrictamente de abajo o arriba, sí puede hacerse respecto a un punto de referencia, de modo que Epicuro acepta la objeción aristotélica y atribuye a los átomos este movimiento vertical hacia abajo. Respecto a la velocidad a la que se mueven los átomos, Epicuro se

enfrenta también a las objeciones que hizo Aristóteles a los atomistas. Para Demócrito y Leucipo, los átomos eran la parte más pequeña de la materia, equivalían a la medida mínima. Ahora bien, para Aristóteles, asumir que existe una distancia mínima e indivisible implica suponer que las cosas no pueden moverse a velocidades diferentes: en el tiempo en que un objeto recorre esa distancia mínima (la equivalente a un átomo, según los primeros atomistas), otro objeto que se moviera a una velocidad más lenta recorrería una distancia inferior; sin embargo, dado que la distancia que ha recorrido el primer átomo ya es la mínima posible, habrá que convenir que las velocidades diferentes no son posibles. La adición de una distancia inferior a la del átomo, los *minima*, no resuelve el problema, de modo que Epicuro se ve obligado nuevamente a aceptar la objeción de Aristóteles y a atribuir a sus átomos la característica de moverse todos a la misma velocidad, «tan deprisa como el pensamiento». El hecho innegable de que no todo lo que percibimos se mueve a velocidad constante lo explica Epicuro al considerar que los cuerpos compuestos sí tienen la capacidad de moverse a distintas velocidades, y que son únicamente los átomos que los forman los que se mueven con la misma rapidez. Así, un hombre puede evidentemente caminar más despacio o más deprisa; los átomos que lo constituyen, sin embargo, vibran en su estructura a idéntica velocidad.[22]

Puede entonces considerarse el universo, según Epicuro lo ha establecido hasta el momento, del siguiente modo: átomos que se mueven en vertical hacia abajo, a una velocidad constante e idéntica en el

[22] Este es un nuevo punto de discrepancia con Demócrito, para quien los átomos permanecían inmóviles cuando se agrupaban en un cuerpo compuesto. Según Epicuro, en cambio, los átomos no dejan de moverse nunca; cuando forman los cuerpos compuestos quedan asociados entre sí, pero no quietos, sino con una vibración incesante. Karl Marx dedicó su tesis doctoral precisamente a estudiar las diferencias entre Demócrito y Epicuro.

vacío. El problema de esta visión es que, en un universo infinito, los átomos no llegarían a tocarse nunca: si todos se mueven en la misma dirección y con la misma rapidez, como si fueran bolas de billar avanzando en un tapiz inacabable, jamás se produciría un choque que permitiera cambiar las trayectorias de los átomos y que diera pie a que empezaran a agruparse para formar objetos compuestos. Surge en este punto el concepto más controvertido e interesante de la teoría física de Epicuro: la teoría del *clinamen* o desviación. Así la conocemos a través de Lucrecio: «Cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado. Que si no declinaran los principios, caerían todos hacia abajo cual gotas de lluvia, por el abismo del vacío, y no se producirían entre ellos ni choques ni golpes; así la Naturaleza nunca hubiera creado nada».[23] Esta desviación espontánea de los átomos permite explicar la formación de objetos compuestos en el universo.

Sin embargo, no es la cosmogonía la principal preocupación de Epicuro, siempre atento a la vertiente práctica de la filosofía, de modo que cabe interpretar más bien que la modificación de la teoría atomista clásica mediante estas desviaciones espontáneas de los átomos (desviaciones imprevisibles, irreductibles a la concatenación de causas y efectos) responde sobre todo a un deseo de escapar del determinismo mecanicista de Demócrito y Leucipo. Un mundo en que cada choque entre átomos y cada trayectoria consecuente sigue unas reglas físicas establecidas es un mundo predecible (poseer o no los conocimientos o los medios técnicos para acceder a esa predicción es otro asunto, pero lo decisivo, desde el punto de vista metafísico, es

[23] Lucrecio, *De la naturaleza*, Libro II, 216-224.

que es predecible), y eso conduce (añadamos o no un plan divino a la ecuación) a la idea de predestinación, del universo como un complejo mecanismo en el que cada suceso conduce inevitablemente a otro, del que todos formaríamos parte y a cuyo avance imparable estaríamos sujetos. ¿Qué filosofía puede construirse alrededor de semejante concepción del universo? No la epicúrea, desde luego, pues postula la libertad, sino más bien una filosofía de la aceptación, como por ejemplo (a pesar de que llega a esa conclusión por un camino muy diferente) la estoica. En cambio, de la desviación de los átomos que Epicuro incorpora al viejo y determinista atomismo de Demócrito parece seguirse la existencia del libre albedrío. Así, la teoría del *clinamen* resulta ser una conexión esencial entre la concepción de la naturaleza del universo y la ética epicúreas.

Esta teoría no carece de zonas de oscuridad. Las desviaciones aparentemente azarosas de átomos, ¿no eluden el determinismo a costa de caer en un indeterminismo arbitrario? Cuando llevamos esta teoría a la moral (puesto que alma y pensamiento se componen también, como se verá a continuación, de átomos), ¿no nos salva de pensar que nuestras decisiones están predeterminadas, pero las reduce al azar y las convierte, por tanto, en actos aleatorios y exentos de responsabilidad? Se han debatido largamente las respuestas que cabe ofrecer a estas preguntas, y el carácter fragmentario en que las obras de Epicuro han llegado hasta nosotros no ayuda a aclarar cuál era su visión sobre el problema. Se pueden interpretar dos posibles soluciones: la primera, que lo que a escala atómica es arbitrario, a escala humana o del alma sea elección responsable; en este caso podría establecerse un paralelismo con otros aspectos de la teoría atómica epicúrea, como el hecho de que los átomos carezcan de color pero los objetos formados por átomos sí posean esa propiedad. La segunda interpretación afirmaría que la desviación puede no ser azarosa o arbitraria, al menos

por cuanto respecta a las decisiones que toman los hombres, sino que, de algún modo, esté causada por la voluntad.

Sea como fuere, es interesante comprobar que la teoría del *clinamen*, aun con su ingenuidad precientífica y con los problemas que plantea, ha prefigurado algunos aspectos de la física moderna, según la cual las leyes físicas que se aplican a nivel macro no son aplicables a nivel cuántico, en que un mismo experimento realizado en idénticas condiciones puede dar como resultado A la primera vez que se realiza y B la segunda, como si el resultado dependiera de alguna misteriosa desviación.

El alma, un compuesto de átomos

El materialismo de Epicuro es tan extremo que hasta el alma y dios se hacen carne, o átomo, más bien. El alma (*anima*) es, en efecto, simple materia para los epicúreos: un compuesto de átomos que se extiende por todo el cuerpo. Su parte central (*animus*) se encuentra en el tórax. Si se permite el anacronismo, podría decirse que el *animus*, que es donde experimentamos las emociones y las sensaciones, correspondería al cerebro, mientras que el *anima* sería algo parecido al sistema nervioso, pues las extiende por todo el cuerpo. Epicuro defiende que los átomos del alma son de cuatro tipos: calor, viento, aire y un cuarto al que no se da nombre, pero del que sabemos que son los átomos más finos y los primeros en recibir las sensaciones. La distinta proporción de átomos de cada tipo en el alma de cada persona es la que determina su tipo de personalidad, su temperamento: más alegre o más triste, etc. Como cualquier otro compuesto de átomos, el alma es mortal; cuando morimos, sus átomos se disgregan y el alma como tal deja de existir. Este es uno de los aspectos de la doctrina epicúrea que susci-

tarán mayor hostilidad del cristianismo (baste recordar los versos de Dante ya mencionados: «los secuaces [de Epicuro] que el alma, dicen, con el cuerpo muere»).

También de los dioses se ocupó Epicuro en su teoría física, aunque de manera un tanto confusa. Está claro que su oposición a las religiones es una de las cruzadas más intensas y valientes que emprende su doctrina. Epicuro es muy claro al condenar las religiones: cree que conducen a la superstición, que se basan en el temor a los dioses y que destruyen nuestra tranquilidad, el bien más preciado. Sin embargo, no niega la existencia de los dioses (no hay que descartar que temiera hacerlo; las acusaciones de impiedad no eran infrecuentes en la época: Anaxágoras y Aristóteles tuvieron que exiliarse debido a ellas, y ya sabemos a qué se condenó a Sócrates a raíz de esta acusación, entre otras).[24] Pero la visión de los dioses que tiene Epicuro no corresponde en absoluto con la que presentan las religiones. Desde el punto de vista ético los imagina como modelos de conducta epicúrea: despreocupados por nuestro mundo, ajenos a su devenir y a su funcionamiento, sin ocupaciones, sin dolor, modelos de serenidad y felicidad eternas. En un sentido puramente físico, los sitúa en los intermundos, los espacios que separan un mundo de otro, ya que en el infinito universo epicúreo hay multiplicidad de mundos, una idea que podríamos comparar con la moderna de los universos paralelos. Sin embargo, su propia teoría atomista resulta difícil de conciliar con la naturaleza de los dioses, por lo que se ve forzado a desarrollar confusas explicaciones sobre su composición. Por un lado, Epicuro admite que hay certezas sobre los dioses (que existen, que son inmortales, que son felices), por lo que deben tener una forma, una composición de áto-

[24] Conviene recordar que la acusación de impiedad servía en la antigua Grecia para hundir en la miseria a cualquier enemigo, y que a menudo encubría motivos (odios personales, rivalidades políticas) muy distintos de los religiosos.

mos que confirme esas certezas. Pero, por otro lado, lo único eterno e imperecedero son los átomos, mientras que los objetos compuestos se forman y se deshacen. Los dioses, entonces, no pueden ser objetos compuestos ordinarios, pero deben tener forma. El carácter fragmentario de las fuentes disponibles no contribuye a aclarar demasiado las cosas, pero resulta plausible la interpretación que los imagina como una forma atravesada por un flujo ininterrumpido de átomos, comparable a una cascada, cuya composición cambia constantemente, pero sin embargo mantiene una forma persistente.

Conocimiento: empiristas antes del empirismo

Lo que los epicúreos llamaron Canónica incluye lo que hoy entenderíamos por dialéctica, lógica y epistemología (teoría del conocimiento). Sin embargo, Epicuro manifestó poco interés en la dialéctica y la lógica, y su atención parece haberse centrado en la teoría del conocimiento: en cómo aprehendemos la realidad y, más concretamente, en los criterios de demarcación o de verdad, es decir, en cómo podemos estar seguros de que lo que percibimos y sabemos es cierto. Al igual que los estoicos, Epicuro comparte la noción de Aristóteles de que no hay ideas preexistentes, que nacemos con la mente en blanco, y, en consecuencia, adquirimos el conocimiento a través de los sentidos. Su empirismo, sin embargo, es bastante particular, de modo que antes de centrarnos en los criterios de verdad, convendrá exponer el funcionamiento en su teoría de la percepción a través de los sentidos.

A modo de ejemplo ilustrativo, puede imaginarse la siguiente escena: en una tarde soleada, Epicuro se encuentra en el Jardín, tal vez echado sobre la hierba, a la sombra de un árbol, rodeado de discípulos, entre los que se encuentra alguna de las *heteras* que se aceptaban

como alumnas. Epicuro se ve asaltado por alguno de los dolores crónicos que atormentan su sufrido cuerpo, y la *hetera* a quien estaba aleccionando se ofrece para masajearle y calmar su dolor, mientras otro alumno le acerca una inusitada copa de vino para que se relaje. Justo en este momento, por encima de un muro se asoma una cabeza: se trata de uno de esos severos moralistas que decíamos antes, quien, alarmado por los rumores que circulan acerca de la comunidad epicúrea, ha acudido al Jardín para ver con sus propios ojos los actos de depravación que allí se cometen y poder rasgarse las vestiduras (la túnica, en su caso) a fin de expresar su escándalo. Según la visión atomista-epicúrea del universo, la escena del Jardín no sería más que una conjunción de objetos formados por átomos y vacío. Los átomos que se sitúan en la superficie de los cuerpos abandonan constantemente su lugar, que es ocupado de inmediato por otros átomos que se colocan temporalmente en la estructura superficial del objeto para abandonarla al poco tiempo y ser a su vez reemplazados por un nuevo grupo de átomos. Esto produce un flujo continuo de átomos desde la superficie de los objetos hacia el exterior, átomos que viajan por el aire «transmitiendo» la forma del objeto y permitiendo que sea captada por nuestros sentidos (idéntico proceso se sigue con los sonidos y los olores). Así pues, las películas exteriores del cuerpo de Epicuro, cuyo rostro refleja una mueca de dolor, del cuerpo de la *hetera* que masajea al maestro, y de la copa de vino que le ha acercado el discípulo atraviesan el aire del Jardín y llegan hasta los ojos del fisgón que se asoma por encima del muro, y que está a punto de rasgarse la túnica. Allí, los átomos de *anima* situados en los ojos del observador captan la transmisión y la llevan a su *animus*, que es donde se atribuye significado a la escena. Evidentemente, el significado que este valeroso enemigo del hedonismo atribuye a la escena (vista a semejante distancia, tal vez desde una perspectiva que induce al equívoco, o tal vez interrumpida parcialmente su visión por el follaje de algunos árboles del jardín) es que Epicuro está

recibiendo favores sexuales de una concubina, como bien demuestra la mueca que sacude el rostro del favorecido y los movimientos de la mujer sobre su cuerpo, así como el hecho de que, para mayor escándalo, la impúdica depravación se riegue en alcohol, lo que viene a confirmar los rumores sobre aquel antro de perdición conocido como el Jardín, tal como nuestro adorable moralista explicará a otros rectos ciudadanos de Atenas.

¿Cómo se conjuga entonces que Epicuro sitúe las percepciones de los sentidos en el centro de su teoría del conocimiento con el innegable hecho de que a veces, como en el caso del moralista fisgón asomado sobre el muro del Jardín, nuestros sentidos nos engañan? La solución que ofrece el filósofo de Samos es sencilla: todas las sensaciones son ciertas, lo que pueden ser inciertas son las interpretaciones que hacemos de ellas. La imagen que percibimos es real, puesto que ella misma es un compuesto de átomos y vacío, y existe, en consecuencia, del mismo modo que el objeto del que ha emanado. Esto, sin embargo, no significa que la percepción represente fielmente al objeto del que procede; puede haberse deformado en el trayecto desde el objeto hasta el ojo; por ejemplo, por una distancia excesiva, o por la intromisión de elementos ambientales, como el agua o la niebla. Así, si vemos un remo parcialmente sumergido en el agua, la imagen que nos llegará de él es que está quebrado, cosa que en realidad no es cierta; sin embargo, el error no está en la imagen, sino en que nuestro *animus* asume que la imagen que nos ha llegado del remo es igual al remo mismo. Ese es el salto lógico que conduce al error: equiparar la imagen recibida con el objeto real. La manera de asegurar que no se cometen errores de percepción consiste entonces en asegurarse de obtener una visión clara del objeto (los epicúreos lo llaman *enargeia*, «claridad», «evidencia»), aunque se reconoce que esto no es siempre posible: a veces hay objetos demasiado lejanos a los que no podemos acercarnos (como los cuerpos celestes o los fenómenos meteorológicos), o cuerpos demasiado

pequeños (los átomos) o bien cuerpos fuera de nuestro mundo (los dioses). En el caso de los cuerpos demasiado lejanos, la tajante solución epicúrea para obtener una visión clara de ellos consiste en aceptar como verdadera cualquier explicación que no contradiga los datos de nuestros sentidos. Si hay varias explicaciones sobre los movimientos de las estrellas o sobre el origen de los rayos y los truenos que sean compatibles con los datos sensoriales, todas ellas serán igualmente válidas. Lo importante aquí para Epicuro es descartar las explicaciones sobrenaturales (como atribuir esos fenómenos a los dioses), y no parece esforzarse demasiado por ir más allá. En el caso de los átomos, demasiado pequeños para ser captados por nuestros sentidos, de nuevo Epicuro se refugia en el principio de que debemos aceptar lo que no se contradice con el testimonio de los sentidos; se ha visto ya su manera de proceder al describir en su física cómo llega a determinar la existencia del vacío a través de la constatación de la existencia de movimiento. Finalmente, por lo que respecta a los dioses, será necesario detenerse a ampliar lo expuesto hasta ahora sobre las percepciones de nuestros sentidos. Además de los efluvios atómicos provenientes de la superficie de los objetos, hay otro tipo de imágenes circulando en el aire: se trata de imágenes con una estructura atómica más fina, que es captada directamente por nuestro *animus*, sin mediación de los sentidos. Con esto, Epicuro explica los sueños, o las alucinaciones, o las imágenes de seres ficticios (en un centauro, por ejemplo, los efluvios de un caballo y de un ser humano se habrían mezclado dando lugar a una imagen de este tipo, que no procede directamente de un objeto real). Se trata de un materialismo extremo; para poder mantenerse fiel a su convicción empirista, Epicuro atribuye materialidad a lo que habitualmente se considera como inmaterial: la imaginación, los pensamientos, los sueños, los sentimientos, la locura. La idea es seguramente discutible, pero también original y hermosa.

El mismo tipo de estructura atómica fina se aplica a los dioses e irradia desde ellos; sus imágenes inundan el universo y por eso es común entre los humanos la convicción de que existen. En un cierto sentido, como se ve, la doctrina materialista de los epicúreos no se aleja tanto del panteísmo de los estoicos como pudiera parecer, puesto que también en los primeros los dioses son a su modo omnipresentes, aunque solo puedan ser captados a través del *animus*. Se mantienen, eso sí, importantes diferencias: ni son dioses creadores, ni hay providencia divina, ni muestran el más mínimo interés por los humanos.

De los tres criterios de verdad que establece Epicuro en su Canon, «las sensaciones, las prolepsis y las afecciones»,[25] el primero, las sensaciones (incluyendo las captadas directamente por el *animus*), es el más importante, puesto que las percepciones son siempre ciertas y, como en la mayoría de casos podemos alcanzar una percepción clara y nítida del objeto (*enargeia*), pueden llevarnos a un conocimiento verdadero de la cosa percibida. Bajo qué condiciones puede alcanzarse la *enargeia* no es algo que Epicuro se moleste en detallar (o si se molestó, no nos consta por lo que ha llegado hasta nosotros).

El segundo criterio de verdad son las prolepsis, conceptos o preconcepciones. La repetición de sensaciones (por ejemplo, la visión repetida de cerdos a lo largo de la vida) da lugar a estas preconcepciones, a establecer un criterio conceptual (el concepto cerdo) bajo el que agrupamos a todos los cerdos que hemos visto hasta el momento y que nos puede servir para aceptar o rechazar impresiones dudosas en el futuro. Si entrevemos fugazmente un animal, podemos usar nuestra preconcepción de cerdo para completar nuestra percepción incompleta y deducir que el animal que hemos visto era, probablemente, un cerdo. Es importante, sin embargo, subrayar que no se trata de ideas

[25] DL, X, 31.

innatas, preconcebidas, sino que las generamos a partir de nuestra experiencia, es decir, de nuestras percepciones. Son el fundamento de los juicios, de la actividad racional y del lenguaje.

El tercer y último criterio de verdad lo establece Epicuro en las afecciones, es decir, en las sensaciones de dolor y placer en uno mismo, que nos sugieren las acciones que debemos realizar. Según Cicerón, «Epicuro mismo dice que no hace falta argumentar siquiera acerca del placer, pues el juicio reside en los sentidos, de modo que nos basta con recordar y la enseñanza no sirve para nada».[26] Esto pone de manifiesto la importancia del placer (un placer entendido de manera muy distinta a la habitual, como se verá) en su ética y la preeminencia de la ética en su pensamiento, pero también constituye un hecho sin duda insólito en la historia de la epistemología: la atribución al placer y al dolor de la categoría no solo de criterios morales, sino también de criterios de verdad.

Ética: la modesta búsqueda del placer

«El gozo es el principio y el fin de una vida dichosa», afirma Epicuro en su *Carta a Meneceo*.[27] La afirmación es clara y el pensamiento epicúreo se despliega casi en su totalidad a partir de ella. Antes de adentrarnos en la peculiar concepción epicúrea del placer y matizar este hedonismo, conviene reivindicar la radicalidad de este gesto en la historia de la filosofía, para el que apenas hay antecedentes. Tras la definitiva extinción de la escuela epicúrea en el siglo IV d.C., esta preeminencia del placer, de la alegría, de la búsqueda de la felicidad a través del goce, volverá a extinguirse durante un larguísimo período,

[26] *Sobre los fines*, 3, 3.
[27] Epicuro, *Carta a Meneceo*, 128.

al menos entre los pensadores canónicos. Se impondrá de nuevo el idealismo, heredado de Platón por el cristianismo, cuyas implicaciones éticas alejarán al bien, a la virtud y a la felicidad del goce, cuando no conviertan a este en lo opuesto de aquellos.

Aristipo y algunos de sus seguidores cirenaicos (siglos IV y III a.C.) concibieron un hedonismo algo más cercano al de los tópicos que se atribuyen al epicureísmo: no solo colocaron el placer en el centro de la felicidad moral, sino que mostraron predilección por las gratificaciones del cuerpo sobre las de la mente y por las inmediatas sobre las futuras. De entre los dos tipos de placer que solían distinguirse en la antigüedad, los cinéticos (literalmente placeres en movimiento, que podríamos identificar con los placeres positivos, caracterizados por la presencia de goce) y los catastemáticos (placeres en reposo, negativos), los cirenaicos se inclinaban por los primeros.[28] El concepto de placer en Epicuro admite más matices que en los cirenaicos, hasta el punto de que, aunque no se rechazan de por sí los placeres positivos, el énfasis se pone en los negativos: es decir, en el placer entendido como ausencia de dolor. En sus *Máximas Capitales* afirma: «El límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor, y en donde hay gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez».[29] De esta máxima (sin duda, muy propia de alguien que ha padecido dolores físicos a lo largo de su vida) se desprende, en primer lugar, la incompatibilidad entre placer y

[28] Esta es, al menos, la interpretación más común en torno a la escuela cirenaica, probablemente porque se presta a una oposición clara que sirve de contrapunto al hedonismo epicúreo. Hay, sin embargo, quien duda de que la frontera entre ambas escuelas sea tan nítida, como el filósofo francés Michel Onfray, reivindicador contemporáneo del hedonismo. Y lo cierto es que no faltan entre los cirenaicos menciones al autodominio y a la administración de los placeres, aspectos que no los alejarían tanto del hedonismo moderado epicúreo, así como una cierta preocupación por el dolor y por cómo rehuirlo.
[29] Epicuro, *Máximas Capitales*, III.

dolor. En segundo lugar, establecer la ausencia de dolor como el límite máximo del placer significa reducir este a una categoría binaria y no a una gradación: cualquier placer positivo, en consecuencia, no será más que una variante respecto al placer de la ausencia de dolor, pero no superior o preferible a él. Así, una vez alcanzado el placer de haber eliminado el hambre, ese placer ya no puede aumentarse; es indiferente si hemos saciado nuestro apetito a base de pan o si nos hemos regalado un banquete (lo que, según la dieta epicúrea, significaría añadir un poco de queso al menú).

No se trata aquí de condenar el placer y de abogar por un ascetismo cercano al de cierta concepción del cristianismo, de castigo al propio cuerpo, de privación voluntaria de goce; para los epicúreos la ausencia de placer no es bajo ninguna circunstancia un bien, ni permite alcanzar ningún tipo de éxtasis, ni es la vía para alcanzar ningún conocimiento. No rechazarán un banquete si les es dado disfrutarlo, pero tampoco sentirán deseo por él, ni ansiedad o frustración por no tenerlo, puesto que tanto un banquete de exquisitos manjares disfrutados cómodamente sobre cojines refinados como un sencillo almuerzo a base de pan y agua sentados sobre una piedra en el jardín les proporcionarán el mismo placer: la ausencia de dolor, la ausencia de hambre y sed.

Otro aspecto relevante en la concepción hedonista de los epicúreos es la inclusión de un principio de racionalidad como guía de comportamiento. Para avenirse al disfrute de un banquete como el del ejemplo anterior es requisito necesario la seguridad de que el placer inmediato del banquete no cause dolores futuros. Epicuro introduce de este modo una aritmética del placer, que resulta fundamental para explicar que un principio tan extremo como el de la igualación del placer con la felicidad conduzca a un modo de vida tan prudente y moderado como el de esta escuela: «No elegimos cualquier placer,

sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de estos se sigue para nosotros una molestia mayor. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores. [...] Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes, juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal, y, al contrario, de algo malo como un bien».[30] Así, un placer pequeño (como fumar) puede llevar a un dolor grande (un enfisema pulmonar), mientras que un dolor grande (como deshabituarse de comer en exceso) puede conducir a un placer mayor (sentirse ágil). Los efectos en el futuro de nuestras decisiones presentes deberán ser calculados y tomados en cuenta para maximizar nuestro placer en conjunto.

Convendrá en este punto aclarar que, a pesar de los ejemplos que se han expuesto hasta ahora, cuando Epicuro habla de placer, o de ausencia de dolor, no lo hace refiriéndose únicamente a los placeres corporales, sino también a los placeres mentales, o del alma.[31] El estado al que los hombres deben aspirar en la vida es doble: *aponía* (ausencia de dolor corporal) y *ataraxia* (ausencia de desasosiego). Asevera, incluso, que entre estos dos estados es preferible la *ataraxia*, puesto que el dolor corporal extremo no se prolonga indefinidamente y «dura poquísimo»,[32] mientras que el dolor del alma (el desasosiego

---

30 DL, X, 129-130.

31 Cabe recordar que, para Epicuro, el alma también está compuesta por átomos, por lo que, en rigor, tanto los placeres corporales como los del alma son placeres físicos.

32 Epicuro, *Máximas Capitales*, IV. Esto suena extraño en boca de un enfermo crónico que murió a los setenta y dos años, y aún más de un materialista que no cree en la vida después de la muerte, puesto que el dolor extremo se prolonga como mucho hasta la muerte, exactamente el mismo punto hasta el que puede prolongarse el dolor del alma. Tal vez pueda interpretarse de acuerdo a la precaria eficacia de la medicina en aquellos tiempos: si un dolor extremo suele acompañar a una enfermedad grave, en efecto era probable que durara poco, porque el paciente solía morir.

por el miedo a la muerte, por ejemplo), puede atormentarnos toda la vida; además, mientras el goce del cuerpo tiende a ser insaciable y está atado al momento en que se produce, el goce del pensamiento es consciente de sí y más fácilmente controlable, y puede dilatarse en el tiempo a través de la rememoración (recuérdese la carta que Epicuro escribió en su lecho a Idomeneo, en la que, ante los dolores físicos, se desplegaba el gozo del alma basado en el recuerdo de sus conversaciones pasadas).

En estrecha relación con la concepción epicúrea del placer se halla también su distinción de los distintos tipos de deseo: «Debemos darnos cuenta, por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales unos necesarios, y otros naturales sin más».[33] Los deseos naturales y necesarios son los más importantes, puesto que de la satisfacción de los referentes al cuerpo se derivará la *aponía*, y de los referentes al alma, la *ataraxia*. Se trata de aquellos deseos que si no son satisfechos causan dolor: así, si no satisfacemos el deseo de comer sufriremos el dolor de estar hambrientos. En el aspecto meramente corporal el único requisito para la felicidad será cubrir nuestras necesidades básicas («el grito del cuerpo es este: no tener hambre, no tener sed, no tener frío»).[34] Y en el aspecto mental deberemos satisfacer los deseos que nos lleven a la serenidad del alma y será necesario deshacerse de los temores que la disturben (como el temor a los dioses o a la muerte, sobre el que se incidirá en breve). Los deseos naturales y no necesarios son deseos a menudo ligados a los mencionados placeres cinéticos: el deseo de tipos particulares de comida, bebida, ropa o alojamiento, e incluso tal vez el sexo. Si no se satisfacen no causan dolor alguno: el deseo de comer caviar en

[33] Epicuro, *Carta a Meneceo*, 127.
[34] Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 33.

lugar de pan con queso no nos provocará sufrimiento alguno en caso de quedar insatisfechos. Ceder ante este tipo de deseos no está estrictamente desaconsejado, pero deberán tenerse en cuenta las posibles consecuencias futuras de nuestros actos y si el deseo de tales placeres nos conduce a la ansiedad y al desasosiego.

En último lugar se hallarían los deseos vanos (no naturales) e innecesarios, que provienen de las opiniones vanas de los hombres, de sus creencias erróneas sobre lo que necesitan para alcanzar la felicidad. Serían deseos vanos, por ejemplo, la ambición, la fama, el poder político, la riqueza... Puede que su satisfacción a veces cause placer inmediato, pero, o bien terminan produciendo dolores mayores a largo plazo («Muchos, después de conseguir la riqueza, no encuentran la liberación de sus males, sino su sustitución por otros mayores»), o bien nos sumen en un estado de ansiedad por alcanzar o mantener esos placeres que impedirá alcanzar la *ataraxia* («Pues de los insensatos nadie se contenta con lo que tiene, sino que más bien se angustia por lo que no tiene. Por eso, justamente como las personas con fiebre por culpa del mal de su enfermedad tienen siempre sed y apetecen lo contrario, así también quienes tienen el alma mal dispuesta son siempre pobres del todo y vienen a caer en muy diversas apetencias»).

Este tipo de deseos vanos están, como se ve, comúnmente relacionados con la vida en sociedad, de ahí que una de las recomendaciones del epicureísmo sea el alejamiento de la humanidad y el refugio en pequeñas comunidades de amigos. El ideal epicúreo está estrechamente ligado a las circunstancias en las que nace la escuela, ese Jardín en las afueras de Atenas, alejado de los vaivenes de la ciudad, de las preocupaciones por la vida política, de los deseos vanos, en el que se vive una vida sencilla acompañada de amigos. De todos modos, la distinción entre lo natural y lo artificial de los deseos y necesidades del hombre no debe confundirse con la idealización de un estilo de vida primitivo;

El epicureísmo celebrado por un fraile agustino

La inmortal y sobria hermosura contenida en los versos de la «Vida retirada», del poeta agustino castellano Fray Luis de León (1527-1591), ilustra (¡a pesar de haber sido escritos por un religioso católico!) el ideal de vida epicúreo:

¡Qué descansada vida / la del que huye del mundanal ruido / y sigue la escondida / senda por donde han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido!
Que no le enturbia el pecho / de los soberbios grandes el estado, / ni del dorado techo / se admira, fabricado / del sabio moro, en jaspes sustentado.
No cura si la fama / canta con voz su nombre pregonera, / ni cura si encarama / la lengua lisonjera / lo que condena la verdad sincera.
¿Qué presta a mi contento / si soy del vano dedo señalado; / si, en busca deste viento, / ando desalentado / con ansias vivas, con mortal cuidado?
¡Oh monte, oh fuente, oh río! / ¡Oh secreto seguro, deleitoso! / Roto casi el navío, / a vuestro almo[35] reposo / huyo de aqueste mar tempestuoso.
Un no rompido sueño, / un día puro, alegre, libre quiero; / no quiero ver el ceño / vanamente severo / de a quien la sangre ensalza o el dinero.
Despiértenme las aves / con su cantar sabroso no aprendido; / no los cuidados graves / de que es siempre seguido / el que al ajeno arbitrio está atenido.
Vivir quiero conmigo, / gozar quiero del bien que debo al cielo,[36] / a solas, sin testigo, / libre de amor, de celo, / de odio, de esperanzas, de recelo.

[35] En el sentido de «santo», «divino», «puro».
[36] Este es el único verso de toda la composición incompatible con el epicureísmo.

Del monte en la ladera, / por mi mano plantado tengo un huerto, / que con la primavera / de bella flor cubierto / ya muestra en esperanza el fruto cierto. [...]
A mí una pobrecilla / mesa de amable paz bien abastada / me basta, y la vajilla, / de fino oro labrada / sea de quien la mar no teme airada.
Y mientras miserablemente / se están los otros abrazando / con sed insaciable / del peligroso mando, / tendido yo a la sombra esté cantando.
A la sombra tendido, / de hiedra y lauro eterno coronado, / puesto el atento oído / al son dulce, acordado, / del plectro[37] sabiamente meneado.

[37] Inspiración poética.

se instituye la vida sencilla por una cuestión práctica, porque es generalmente la manera más fácil de obtener la felicidad, pero lo importante es la actitud de uno hacia sus circunstancias, no si estas lo han llevado a una vida más civilizada o más primitiva.

A pesar de la claridad con que se propugna el alejamiento de la vida social en general y de la política en particular, hay una teoría política y sobre la ley y la justicia en el pensamiento epicúreo, y merecerá la pena detenerse un poco en ella. Su visión de la sociedad es claramente precursora de las teorías del contrato social (aquellas que explican el surgimiento del Estado como un pacto social entre los seres humanos) que muchos siglos más tarde desarrollarán pensadores como Rousseau, Hobbes o Locke. Para Epicuro la sociedad se constituye como un acuerdo de no agresión entre hombres. Por su propio interés y seguridad, los hombres acuerdan no dañar ni ser dañados, establecer una serie de sanciones legales que regulen ese acuerdo (la ley) y dotar de legitimidad para hacer respetar las sanciones a una estructura superior (el estado): «La justicia vista en sí misma no es nada

sino un pacto de no perjudicar ni ser perjudicado en ningún momento en los tratos entre unos y otros y que afecta a la extensión de espacio que sea».[38]

Su posición es relativista: no hay una concepción universal de la justicia, ni una forma de estado preferible. Cada sociedad, según sus circunstancias, determinará qué regulación legislativa establece y bajo qué forma política se organiza. La ausencia de un concepto universal de justicia es coherente con su ética individualista, centrada en la búsqueda del placer personal. Sin embargo, Epicuro encuentra un modo de evitar que su ética lleve a una sociedad de criminales o de insurrectos, donde cada ciudadano se mueva buscando únicamente su propio placer sin importarle el respeto a las leyes: «La injusticia no es cosa mala vista en sí misma, sino solo por el miedo que provoca por la sospecha de si no pasará desapercibida a los jueces».[39] Es decir, su propia ética basada en la búsqueda del placer conducirá normalmente al cumplimiento de las leyes, puesto que el temor a sufrir las consecuencias de su incumplimiento llevaría al desasosiego. Puede encontrarse un razonamiento análogo por lo que respecta a la virtud. Si el concepto que centró las preocupaciones éticas de las escuelas helenísticas fue la búsqueda de la felicidad, los filósofos anteriores habían centrado su ética en la búsqueda de la virtud. El planteamiento individualista de los epicúreos, basado en la búsqueda racional del placer propio, es decir, en el egoísmo, podría conducir aparentemente a comportamientos poco virtuosos. Los matices del concepto epicúreo de placer, sin embargo, permiten a esta escuela llegar a un compromiso aceptable con las éticas anteriores, puesto que virtudes como la moderación, la templanza, la sencillez, la alegría, la modestia, la

38 Epicuro, *Máximas Capitales*, XXXIII.
39 Epicuro, *Máximas Capitales*, XXXIV.

honradez o la prudencia llevan más a menudo al placer que sus contrarios. La diferencia, sin embargo, no es baladí: se despoja a todas las virtudes defendidas por el pensamiento anterior de su principal valor intrínseco (es decir, que son buenas por sí mismas) para darles un valor meramente instrumental, como vías de acceso al placer.

En cuanto a la amistad se percibe una posible contradicción del mismo tipo. La amistad es, para Epicuro, el más seguro de todos los placeres sociales, y le atribuye una gran importancia: «De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad».[40] La motivación inicial para la amistad es la búsqueda de seguridad; habiendo abogado por un alejamiento de la vida pública, se considera que rodearse de un grupo de amigos, tal y como sucedía en el Jardín, es preferible a vivir en un solitario aislamiento, porque de esta manera se reduce el riesgo a ser atacado, o de necesitar algún tipo de ayuda y no tener quien nos la pueda prestar. Del mismo modo también habrá placeres derivados del hecho de vivir rodeado de amigos, como la compañía y la conversación, que, además, son placeres mentales cuyo recuerdo nos puede servir de alivio en el futuro. Sin embargo, el papel que los epicúreos otorgan a la amistad va más allá, hasta el punto de que se habla de amar al amigo como a uno mismo, de que es preferible el sufrimiento propio a ver sufrir a un amigo, o, incluso, esta afirmación que Diógenes Laercio atribuye a Epicuro: «[el hombre sabio] por un amigo llegará a morir, si es preciso».[41] Podría parecer, entonces, que la amistad tiene algo más que un valor meramente instrumental, lo que la convierte en algo difícil de conciliar con el hedonismo individualista y la aritmética del placer que constituyen el centro de su ética. ¿Cómo se conjuga el desprendi-

[40] Epicuro, *Máximas Capitales*, XXVII.
[41] DL, X, 120.

De Epicuro al utilitarismo y la teoría de juegos

El epicureísmo desapareció casi por completo en el siglo IV d.C. Durante la Edad Media la doctrina fue marginada y sepultada y no resurgiría, tímidamente, hasta el Renacimiento, cuando el humanista romano Lorenzo Valla (1405-1457) intentó conciliarlo con el cristianismo. El sacerdote y filósofo francés Pierre Gassendi (1592-1655) volvió a ensayar tan sorprendente maridaje un par de siglos más tarde, y los materialistas franceses del siglo XVIII (La Mettrie, Holbach y Helvecio) recuperaron definitivamente el interés por la física atomista epicúrea. Pero fue en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX donde las enseñanzas de Epicuro, recogidas por Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873), resultaron una influencia fundamental en el surgimiento de un movimiento muy significativo en la historia de la filosofía ética y la teoría política: el utilitarismo.

Según Bentham cada hombre actúa guiado por la búsqueda de la felicidad, y, al igual que Epicuro, equipara lo bueno con el placer y lo malo con el dolor. También como los epicúreos, Bentham rehúye un hedonismo irreflexivo y hace hincapié en el cálculo de las consecuencias a medio y largo plazo. Enfatiza el aspecto matemático del placer: describe catorce tipos diferentes del mismo y establece criterios cuantitativos para su cálculo (duración e intensidad del placer, probabilidad de éxito). Además, extiende el campo de acción de su ética: una vez delimitado el funcionamiento moral de las acciones de los seres humanos y establecidos los criterios para la cuantificación de la felicidad, no se detiene ahí, como hizo Epicuro, sino que aplica los mismos principios al cálculo de la felicidad agregada o total de la humanidad, la suma de todas las felicidades individuales. Lo correcto, entonces, sería aquello que maximiza el bien común: la mayor cantidad posible de placer para la mayor cantidad posible de personas.

John Stuart Mill recupera en su visión del utilitarismo uno de los aspectos del hedonismo epicúreo que Bentham había desechado. Si para

Bentham los placeres son cualitativamente iguales y solo difieren cuantitativamente, para Mill, como para Epicuro, sí hay diferencias cualitativas entre placeres, y también coincide con el filósofo de Samos en situar los goces mentales e intelectuales por encima de los meramente corporales. Esta diferenciación cualitativa complica la aplicación de los principios utilitaristas al conjunto de la sociedad, ya que al haber unas formas de placer superiores a otras la comparación cuantitativa pierde sentido.

El utilitarismo ha mantenido su vigor y su influencia en los campos de la ética y la política desde su nacimiento en la obra de Bentham y Stuart Mill, y ha evolucionado hacia formas racionalistas cada vez más refinadas, que se retroalimentan con la economía y ciertos modelos matemáticos como la teoría de juegos. Pueden servir de ejemplo de todo ello las obras de John Rawls (*Teoría de la Justicia*) o de Robert Axelrod (*La evolución de la cooperación*).

Cabe situar a Epicuro y su hedonismo racional en el inicio de esta corriente de pensadores optimistas que, partiendo del egoísmo, ponen cierta esperanza en la cooperación y el entendimiento entre seres humanos. Es posible partir de la búsqueda individual del bien propio y alcanzar desde tal premisa conclusiones como la preeminencia de la moderación, la prudencia, la amistad o la honradez (Epicuro), o la búsqueda de la felicidad de los demás (Stuart Mill), o el establecimiento de sistemas que prioricen la situación de los más desfavorecidos (Rawls) o el beneficio a largo plazo de la mutua cooperación (Axelrod).

miento altruista característico de ese tipo de amistad con la búsqueda del propio placer? La única argumentación plausible para mantener la coherencia con el resto de la ética epicúrea sería que una amistad como la propuesta por ellos (y, por tanto, el gran placer que comporta) únicamente es posible si, actuando en interés propio, nos comportamos *como si obráramos de modo altruista*, en una maniobra filosófica que no es completamente ajena al utilitarismo moderno.

El epicureísmo considera que hay dos principales motivos por los que la gente no consigue alcanzar la felicidad: «por miedo, y por apetencia infinita y vana».[42] La apetencia infinita surge de la pretensión de satisfacer los deseos equivocados (sobre todo los deseos no naturales antes que los naturales, pero también los innecesarios antes que los necesarios, o los corporales antes que los mentales). La propuesta de Epicuro para soslayar ese obstáculo consiste, como se ha visto, en la persecución de los placeres que satisfagan nuestras necesidades físicas elementales y de los que nos lleven a la serenidad de ánimo. En cierto modo, su propuesta hedonista no dista mucho de la aniquilación del deseo que sostendrá un autor tan poco hedonista como Schopenhauer (para quien solo existe el placer negativo, es decir, la ausencia de dolor), y, a pesar de la enconada rivalidad entre ambas escuelas y de los caminos tan diferentes que les llevan a sus conclusiones, en este punto estoicos y epicúreos no se diferencian tanto; hay cierta aceptación de lo inevitable en la conclusión epicúrea.

El segundo motivo que aparta a los hombres de la felicidad sería el temor, que Epicuro centra en el miedo a los dioses y a la muerte. Ya se ha visto que la concepción epicúrea de los dioses es bastante extravagante: se acepta su existencia (física), se los ubica en los intermundos, se niega cualquier participación suya en el orden del universo y cualquier interés en los asuntos humanos, y se los concibe como ideales de comportamiento epicúreo, como modelos de serenidad perfecta. No tienen nada que ver, pues, con la visión de los dioses en la religión común de la sociedad helenística, que es la que Epicuro se propone combatir. Para él, las religiones son dañinas porque, al basarse en el miedo a los dioses, destruyen la serenidad de nuestra alma. Respecto al miedo a la muerte, es famoso su argumento principal: «La muerte

42 Epicuro, *Cuestiones de ética*, 74.

nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros».[43]

Según la física epicúrea, no hay vida después de la muerte: tanto nuestro cuerpo como nuestra alma cesan de existir, y los átomos que una vez fuimos nosotros seguirán su curso en el universo, en su movimiento infinito, agrupándose temporalmente en nuevos objetos compuestos; en palabras de Lucrecio, «nada es entregado al negro abismo del Tártaro. Hace falta materia para que crezcan las nuevas generaciones, las cuales, sin embargo, seguirán todas en pos de ti».[44] Cuando la muerte está, en definitiva, nosotros no estamos, y cuando nosotros estamos, la muerte no está. Ese es el argumento principal que nos debe apartar del temor a la muerte. Podría considerarse, incluso, que la muerte no existe en el mundo atomista de Epicuro; lo único que existe es el pensamiento de la muerte, que no tiene ninguna utilidad, y por tanto debe ser desechado según su ética instrumentalista. Lo cierto es que, a pesar de su lógica impecable y de la coherencia con su teoría física del mundo, hay muchos aspectos del temor a la muerte que no se consideran en esta visión (el dolor que puede causar a nuestros amigos, por ejemplo, o los placeres potenciales de los que la muerte nos puede privar, o que la religión puede ser usada no solo para causar temor en los hombres, sino como consuelo ante la muerte).

Si se contempla el pensamiento epicúreo de forma global, no es difícil darse cuenta del papel central que ocupa el temor en ella, no solo en esta insistencia en la superación del miedo a la muerte y a los dioses, sino en la raíz misma de su concepción del placer, basada en el miedo al dolor.

43 DL, X, 139.
44 Lucrecio, *De la naturaleza*, Libro 3, 966-967.

El sentido del epicureísmo hoy

La filosofía epicúrea ha sido una de las más maltratadas y olvidadas. Su afirmación del placer, su negación de que los dioses intervengan en la vida de los hombres y su materialismo físico la convirtieron en enemiga del cristianismo y de las corrientes filosóficas idealistas, y la mantuvieron alejada del canon. Esa posición secundaria no se corresponde con la riqueza de sus ideas. El pensamiento de Epicuro es vivaz, atrevido y lleno de contrastes: llega a la moderación a través del placer, a la alegría a través del temor, al placer mental a través del materialismo, al respeto a la ley a través del interés propio, a la amistad altruista a través del egoísmo. Muchos de sus conceptos pueden resultar ascéticos, lúgubres e incluso deprimentes, pero al mismo tiempo suponen una liberación de las cargas que oprimen y angustian al hombre y llevan a la alegría de la vida sencilla y la amistad. En un mundo que comparte circunstancias con el de los tiempos de Epicuro –globalización, pérdida de sentido de identidad local, caída de sistemas de valores anteriores, desigualdades...–, la medicina del alma que propuso el filósofo de Samos, con sus placeres moderados, su alejamiento de la sociedad, su renuncia al deseo vano, su énfasis en el valor de la amistad cercana y la búsqueda del sosiego del alma, bien podría ser un parapeto frente a la vorágine que amenaza con arrastrarnos.

Escuelas helenísticas menores: cínicos y escépticos

Los «perroflautas» de la Antigüedad: los cínicos

Es muy probable que, si vive en una gran ciudad, haya visto a menudo a un tipo de joven desaliñado y harapiento, con el pelo distribuido en rastas bastante sucias, provisto de una flauta de la que extrae sonidos de armonía discutible y acompañado de un fiel perro. Es un miembro de la tribu urbana llamada de los perroflautas. Las características escasamente higiénicas de su triste aliño indumentario y su peinado expresan una resuelta negativa a pasar por el aro que les muestra el sistema capitalista. Son jóvenes antisistema que optan por procurarse la subsistencia mediante la exhibición de juegos malabares con mazas, números de escupefuegos y las ya aludidas interpretaciones de flauta. Muchos consideran a los perroflautas desarrollos modernos de los hippys; si el conocimiento de la filosofía antigua estuviera más extendido, sin duda se los tendría por descendientes de los cínicos.

En el inicio del período helenístico, es decir, a finales de siglo IV a.C., hubo varios movimientos filosóficos menores que se declaraban descendientes de Sócrates. No construyeron grandes sistemas teóricos. En realidad, apenas sabemos nada de lo que decían, excepto por algunas referencias aisladas que el azar ha conservado en los textos de otros autores contemporáneos o posteriores. Entre estos socráticos menores estaban los cínicos (los otros eran los cirenaicos, y la escuela megárica fundada por Euclides). «Cínico» es hoy un insulto fuerte, de tipo moral, y si atendemos a la etimología de la palabra veremos, como se apuntaba en páginas precedentes, que procede del término griego *kyon*, que designaba al perro. La adjudicación del nombre a los miembros de la escuela distaba de pretender ser amable: se quería indicar más bien con ella el carácter poco noble de sus adeptos. Los cínicos aceptaron de buen grado el apelativo, porque al igual que los perros ellos trataban de ser sinceros y nobles, y aspiraban a satisfacer sus necesidades naturales, tanto físicas como espirituales, de la manera más honesta, sin pudor y con desparpajo. Como no pretendían medrar en la sociedad ni ocupar cargos distinguidos y aún menos gozar de prestigio o popularidad, les traía sin cuidado lo que pudieran decir de ellos, es más, les hacía gracia que mancillaran su honorabilidad. Lo suyo era buscar un tipo de vida que les permitiera ser autosuficientes y autárquicos, es decir, no depender de los demás ni estar sometidos a necesidades evitables. Además, al igual que su maestro Sócrates, tenían una marcada voluntad reformista, y deseaban incidir en la sociedad ateniense para liberarla de falsas creencias y mitos, de convencionalismos estereotipados y de estructuras de poder tan interiorizadas por las conciencias individuales que ya pasaban desapercibidas para todo el mundo.

La negativa a pasar por el aro y la voluntad reformista explican que muchos cínicos tuvieran una actitud un tanto hostil con sus conciudadanos, y hasta que se comportaran con cierto exhibicionismo provoca-

dor. En efecto, los cínicos son célebres por sus excentricidades, que se nos han conservado en relatos de historiadores y escritores, si bien es muy probable que muchas de las anécdotas que nos refieren acerca de ellos fueran elaboraciones ficticias o directamente invenciones. El historiador de la filosofía Diógenes Laercio (a quien hemos encontrado ya en el capítulo dedicado a los epicúreos) fue quien más se extendió acerca de los cínicos: leyendo el libro sexto de sus célebres *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* resulta patente que se lo pasó en grande narrando las peripecias de los cínicos, seguramente casi tanto como ellos cuando montaban escándalos en Atenas. Además de por sus comportamientos extravagantes, los cínicos se dieron a conocer por la composición de sátiras y diatribas (discursos) contra los males y la corrupción de la sociedad. Tanto las actitudes como las composiciones se caracterizaban, pues, por la desvergüenza, la provocación y la irreverencia.

En realidad, el cinismo filosófico consistió más en un conjunto de actitudes y una opción de vida que en una doctrina filosófica. Lo que hubo de esta puede resumirse muy clara y concisamente: la civilización es un estado corrupto y degenerado, a pesar de todos los oropeles que intentan disimularlo, y hay que volver a la naturaleza, atender a los impulsos espontáneos y básicos del cuerpo, y llevar una vida sencilla, libre de aspiraciones nocivas y frustrantes impuestas por una educación perversa y una fuerte presión social. Todo lo que no sea contentarse con lo que se tiene al nacer, naturalmente, y lo imprescindible para mantener estas posesiones innatas, conduce a la frustración y al dolor. Riquezas y todo tipo de bienes materiales, prestigio, honor, aceptación social (es decir, el contenido de lo que que hoy se designa con las palabras *estatus* y *éxito*) son quimeras, engaños e ilusiones que no pueden más que precipitar a abismos de desolación.

Sería un error creer que todo en el cinismo era reactivo y negativo. El rechazo del convencionalismo social iba acompañado de la aspiración a vivir según la verdadera naturaleza humana, que no excluye

la racionalidad. Citemos aquí una observación de Anthony A. Long perteneciente a un excelente estudio de conjunto del período:

> Según Diógenes, el hombre solo necesita disciplina propia, física y mental, para realizarse plenamente y vivir conforme a la naturaleza (D. L., VI, 24-70). Las cosas convencionalmente consideradas como bienes –propiedades, atractivo físico, posición social– son irrelevantes, incluso enemigas del bienestar humano (D. L., VI, 72). La verdadera felicidad no puede tener nada que ver con algo que no resista la pregunta: «¿Responde esto a mi naturaleza como ser racional?» Es difícil saber exactamente qué entendía Diógenes por razón, *logos*, pero a mi juicio era *phronesis*, sabiduría práctica. Defendía un tipo de vida en que un hombre obre de manera que lo que de veras es valioso para él, su bienestar interior, no pueda ser afectado por juicios convencionales, sociales y morales, ni por cambios de fortuna; solo así se alcanza la verdadera libertad (D. L., VII, 71). Una vida como esta sería natural, en el sentido de que no requiere nada aparte de unas mínimas exigencias físicas del mundo exterior. En este punto se percibe la referencia de los cínicos a la conducta de los hombres primitivos y de los animales. La vida de estos también es natural, puesto que la razón es una capacidad humana innata que trasciende las fronteras culturales y geográficas. Diógenes rechazaba todas las teorías sobre el bienestar humano que no pudieran compartir todos los sabios, de toda condición étnica y social.[45]

Los cínicos no compusieron tratados de filosofía ni expusieron ordenadamente sus ideas. Eran filósofos callejeros que filosofaban viviendo y actuando, y que se enfrentaban a su sociedad incordiando

[45] *La filosofía helenística.*

tanto como podían, a menudo con grosería, con espíritu cómico y sarcástico. Su pensamiento se expresó a través de anécdotas, de chistes y de dichos, que conducían a la risa y al sarcasmo, y a la reducción al absurdo del orden social establecido.

Por su espíritu subversivo y contestatario, por la afición a salir a provocar a la calle, por su enfrentamiento a las convenciones falsas y a la refinada hipocresía de la civilización, por el proselitismo y la misión autoimpuesta de demostrar a la sociedad que el emperador va desnudo (lo cual es un secreto a voces), los cínicos recuerdan los mejores tiempos del surrealismo parisiense del siglo pasado. Los cínicos antiguos fueron un puñado de *outsiders* que llevaron unas vidas que ellos entendían como ejemplares, es decir, que podían servir de ejemplo. Los más conocidos fueron Antístenes (445-366), Diógenes de Sinope (c. 410-323), Crates de Tebas (c. 368-c. 283) y su mujer Hiparquia, entre quince y veinte años más joven que él.

La naturaleza concreta de su mensaje se presta mal a la glosa y al comentario, pues al darle un tratamiento abstracto se le arrebata su fuerza vital. Por eso, más que hilvanar argumentos, dejaremos aquí consignadas unas cuantas situaciones emblemáticas que la tradición nos ha legado acerca de los hechos de los cínicos, elocuentes por sí mismos, no sin recordar la sospecha de que muchos de ellos pueden presentar diversos grados de elaboración ficticia por parte de los historiadores (especialmente de Diógenes Laercio). *Ma se non è vero...*[46]

Antístenes (el fundador de la escuela o secta), cuando se inició en los ritos mistéricos órficos y oyó al sacerdote decir que los iniciados

[46] La fuente principal para las anécdotas de los cínicos es, en efecto, Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, libro VI. Diógenes narra las situaciones del mismo modo deshilvanado con que se muestran aquí. Robert Dobbin reúne además otras referencias en *The Cynic Philosophers: From Diogenes to Julian*.

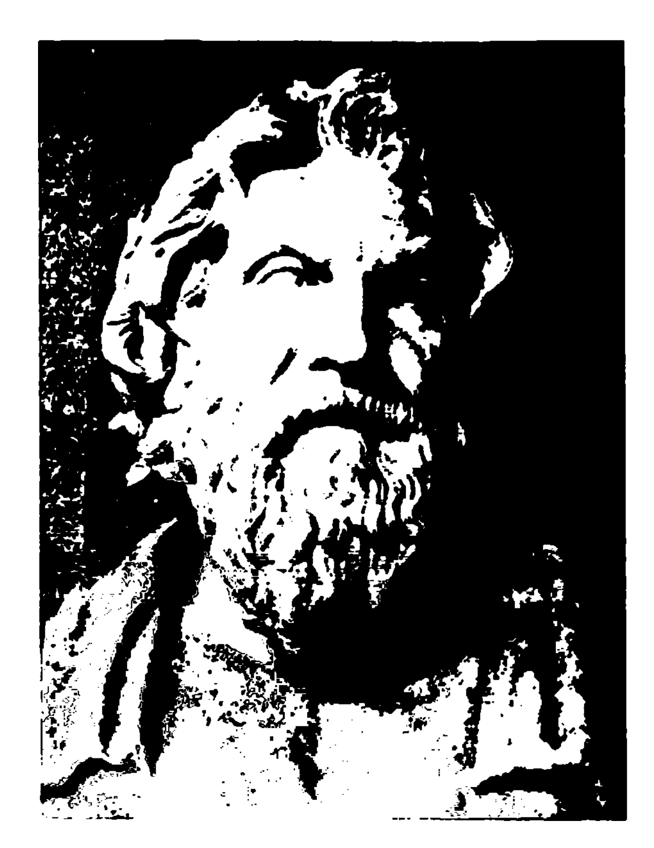
gozaban de grandes dones en el ultramundo, le preguntó cáusticamente por qué no se moría de inmediato.

Cuando le preguntaron por qué tenía tan pocos discípulos, contestó que los ahuyentaba con un bastón de plata. A los que deseaban ser inmortales les decía que lo importante era vivir de modo piadoso y justo. De las posesiones decía que había que tener las que se pudieran salvar en un naufragio. A quien le preguntaba qué le había dado la filosofía, le respondía que le había enseñado a hablar consigo mismo. Cuando le dijeron que se le elogiaba, se preguntó qué habría hecho mal.

Diógenes Laercio (que nos refiere todo lo antedicho) consigna:

> Sus temas predilectos eran: demostrar que la virtud se puede enseñar. Que los nobles son los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesidad de nada más que la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no precisa ni demasiadas palabras ni grandes conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues todos los bienes de los demás son también suyos. Que la falta de reconocimiento es un bien, igual que el esfuerzo. Que el sabio vive no conforme a las leyes establecidas, sino a la virtud. [...] Las personas de bien son parientes. Es mejor combatir con unos pocos buenos contra todos los malos que con muchos malos contra unos pocos buenos.

De Diógenes de Sinope, Laercio cuenta que, al llegar a Atenas, fue en busca de Antístenes, y que cuando este trató de alejarlo, porque no deseaba acompañantes, insistió en quedarse con él hasta que le obligó a aceptarle. Cuando Antístenes levantó su bastón contra él, Diógenes le mostró su cabeza y le dijo que le pegara, pues no había palo tan



Busto de Antístenes, el fundador del cinismo.

duro que pudiera ahuyentarle mientras siguiera creyendo que decía algo importante.

Al preguntársele en qué lugar de Grecia había hombres dignos, contestó: «Hombres en ninguna parte, muchachos en Esparta». Decía que los hombres compiten en cavar zanjas y en dar coces, pero no en ser honestos. Y se sorprendía de los eruditos que investigaban las desdichas de Odiseo y no se enfrentaban a las suyas propias.

Cuando un hombre rico le invitó a comer en su lujosa mansión pero advirtiéndole que estaba prohibido escupir, Diógenes se aclaró la garganta y le estampó un escupitajo en la cara, y dijo a continuación que no había encontrado un lugar más sucio donde arrojarlo.

Estando tomando el sol, Alejandro Magno se puso ante él y le ofreció que le pidiera todo lo que quisiera, pues se lo concedería, a lo que le respondió que se apartara, pues le estaba haciendo sombra. Dicen (y esto ya es bastante inverosímil) que Alejandro confesó que, de no ser Alejandro, quisiera ser Diógenes.

Como se ha explicado en la introducción al libro, parece ser que Diógenes vivía dentro de una tinaja, y que en una ocasión apareció en pleno día por las calles de Atenas, sosteniendo un candil en la mano, gritando que buscaba un hombre honrado y que no encontraba ninguno, y apartando a quienes se cruzaban por su camino, a quienes decía que no eran más que escombros.

Los cínicos (lo hemos dicho ya) fueron decisivos en la formación de Zenón, el fundador del estoicismo, por su rigorismo moral y la voluntad de regirse por la ley natural. Esta sola influencia ya les garantiza un puesto en la historia de la filosofía, al que desde luego ninguno de los adeptos de la secta aspiró jamás.

Los escépticos: Ni siquiera sé que no sé nada

Hay quienes afirman que han encontrado la verdad; otros sostienen que no es posible aprehenderla; otros todavía la están buscando. Los que creen que la han encontrado son los que propiamente calificamos de dogmáticos, por ejemplo, los seguidores de Aristóteles y Epicuro y los estoicos y algunos otros; han declarado que la verdad es inaprehensible algunos seguidores de Clitómaco y Carnéades y otros académicos; y los escépticos siguen buscando.

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, 1.2-3

El rasgo principal del pensamiento escéptico es la negación de cualquier posibilidad de conocimiento cierto sobre la realidad. La cuestión de qué puede conocerse –qué puede decirse de las cosas y del mundo exterior– es una de las principales en la historia de la filosofía griega antigua. Prueba de ello es la gran cantidad de obras tituladas *Pery Physeos* (normalmente traducidas como *De la naturaleza de las cosas*, *Acerca de la naturaleza* o *Sobre la naturaleza*) entre los filósofos antiguos; compusieron obras con este título Parménides de Elea, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Anaxímenes y Epicuro, entre otros. Habiendo sido este un tema que generó tantas y tan diversas reflexiones, no puede sorprender encontrar entre ellas actitudes relativistas sobre el conocimiento; Parménides, Heráclito, Empédocles y Demócrito habían manifestado ya, de modos diversos, dudas sobre la fiabilidad de la percepción de los sentidos para alcanzar un conocimiento cierto de las cosas. También los sofistas, como Protágoras, incidieron en esta dificultad. Así pues, al igual que el epicureísmo y el estoicismo, el pensamiento escéptico no puede considerarse estrictamente original, puesto que recoge elementos ya presentes en las tradiciones filosóficas anteriores y los reformula e integra en una nueva

corriente, orientada, también al igual que en el caso de las dos grandes escuelas helenísticas, a la obtención de una ética que permita al individuo alcanzar la felicidad: el filósofo no es un teórico ni un intelectual ni un científico, sino un sabio que desea vivir bien.

Como hemos visto, epicúreos y estoicos, cada uno a su manera, desarrollaron una teoría del conocimiento que admitía la posibilidad de alcanzar la verdad, la certeza, sobre las cosas, lo cual podía conducir a la serenidad del alma, el fin último de su ética y de todo su sistema filosófico. Los escépticos aspiran al mismo fin, la serenidad, pero llegan a él de un modo opuesto: mediante la negación de la posibilidad de conocimiento verdadero, es decir, a través de una epistemología que consiste, básicamente, en la negación de la epistemología. El elemento distintivo y original de la escuela escéptica consiste en esta relación entre la negación del conocimiento y la ética, más que en el relativismo o negacionismo epistemológico.

Se considera que el movimiento comenzó con Pirrón (c. 360-c. 270 a.C.), nacido en Elis, en el noroeste del Peloponeso, y de cuya vida apenas se conoce nada, salvo que al parecer participó en la expedición más oriental de Alejandro Magno y que en ella pudo entrar en contacto con los gimnosofistas indios, una secta filosófica cuyo ascetismo tal vez influyó en su pensamiento. Pirrón no escribió ninguna obra de tipo filosófico, y el único escrito que se le conoce es una oda laudatoria a Alejandro Magno, por la que cobró una buena suma. Al problema de la falta de fuentes directas se le suma el hecho de que la fuente indirecta de grado más cercano, los libros de su discípulo Timón de Fliunte (c. 320-230 a.C.), se han perdido. El pensamiento de Pirrón se ha reconstruido a partir de los textos de otros autores (como el también escéptico Sexto Empírico, el historiador de la filosofía Diógenes Laercio, y el peripatético Aristocles) que citan o se basan en las obras perdidas en que Timón detallaba las enseñanzas de su maestro.

A partir de todo ello parece adecuado atribuir a Pirrón buena parte de los postulados que defendieron los escépticos posteriores a él, aunque tal atribución no es, desde luego, completamente segura (el filósofo romano Marco Tulio Cicerón, por ejemplo, consideraba a Pirrón un moralista dogmático, y ni siquiera lo menciona al hablar del escepticismo epistemológico). Como vemos, hay motivos para observar cierto escepticismo acerca de nuestro conocimiento del escepticismo.

En sus escritos sobre Pirrón y su discípulo Timón, Aristocles afirma que, para ellos, el hombre que busca ser feliz debe considerar tres cuestiones:

- cómo son realmente las cosas;
- qué actitud cabe adoptar frente a ellas;
- y qué consecuencias se derivan de esa actitud.

Respecto a la primera cuestión, Pirrón parte de una concepción empirista del conocimiento, al igual que Epicuro y los estoicos, y acepta que únicamente podemos (o *podríamos*, para ser más precisos) conocer a través de las percepciones de los sentidos. Sin embargo, mientras que según Epicuro podemos alcanzar percepciones ciertas (las *enargeia*, visiones claras de las cosas), Pirrón niega tal posibilidad. El escepticismo de Pirrón no es absoluto: no duda sobre la realidad o la existencia del mundo, lo único que niega es que podamos saber algo cierto acerca de él. Porque todo lo que podemos saber de los objetos es lo que parecen ser, no lo que son. Timón dice: «No afirmo que la miel es dulce, pero estoy de acuerdo en que lo parece».[47]

[47] DL, IX, 105

Vamos al segundo punto. Dado que no podemos tener certeza sobre el ser real y objetivo de objeto alguno, tampoco hay nada que nos pueda servir de referencia para inferir certezas sobre otras cosas. De esta imposibilidad de conocer las cosas se sigue la actitud que debemos adoptar ante ellas: la suspensión del juicio (*epoché*). Nada puede ser aseverado respecto al mundo exterior,[48] y lo mismo puede decirse respecto a la moral, sobre lo que es bueno y lo que es malo. El escéptico no concluye nada, no afirma nada, no cree en nada. Esto no implica una inacción absoluta; Pirrón era consciente de que incluso el hombre sabio debe tomar decisiones y que es poco viable llevar sus conclusiones al extremo en nuestra vida cotidiana. El pensamiento escéptico admite el uso, como guía práctica, de la costumbre, de lo establecido y de la ley; su suspensión del juicio se dirige no tanto a los asuntos corrientes (para los que pueden bastar las percepciones de los sentidos, que nos informan sobre lo que las cosas parecen ser) como a los grandes asuntos filosóficos: la religión, el bien, el destino, el sentido de las cosas. La actitud contemplativa que se desprende de la suspensión del juicio por lo que respecta a estos asuntos liberará al escéptico de la angustia y el desasosiego y lo conducirá a la ataraxia, lo que responde a la tercera cuestión pirrónica.

Esto en cuanto a lo que creemos que sostuvo Pirrón, el fundador del escepticismo. Una segunda etapa del pensamiento escéptico tiene lugar en la Academia platónica, concretamente a partir de su etapa media, en la que, de manera insólita, se abrazó al escepticismo de la mano de Arcesilao (315-241 a.C.), otro escéptico que no dejó obra escrita. La filosofía de Platón no es en absoluto compatible con el escepticismo –para ascender hasta la contemplación de las Formas

[48] Conviene aclarar que las afirmaciones de los escépticos (del tipo «la miel me parece dulce») no son consideradas juicios, no tienen pretensión de verdad, sino que son meras aseveraciones acerca de la percepción.

eternas hay que estar provisto de mucho convencimiento–, de modo que este giro escéptico de la Academia se justifica por un retorno a los orígenes: el Sócrates de los primeros diálogos platónicos, cuyo procedimiento se basaba en la sucesiva refutación de los argumentos de sus interlocutores hasta que estos terminaban rindiéndose a la evidencia de su propia ignorancia. El «Solo sé que no sé nada» socrático suele entenderse como un gesto irónico, pero es cierto que, en algunos de los primeros diálogos, no hay conclusiones, y los contraargumentos socráticos no conducen a ninguna demostración concreta sino a una destrucción de las certezas del interlocutor. La conexión con los escépticos no es tan inviable como en un principio pudiera parecer.

La escuela estoica ya se había convertido por entonces en una de las dominantes en la filosofía griega, y es contra ella contra la que Arcesilao lanza la mayor parte de sus ataques. Trató de desarmar el criterio de verdad de los estoicos de la representación comprehensiva, aquellas percepciones sensoriales que son verdaderas por propia evidencia. Para Arcesilao, por mucho que habitualmente nuestras percepciones sean ciertas, el hecho de que a veces no lo sean es suficiente para dudar de ellas; hay percepciones falsas (sueños, alucinaciones) que son indistinguibles de las verdaderas. Rechaza, por consiguiente, la posibilidad de que los individuos puedan alcanzar la verdad y aboga, al igual que Pirrón, por la suspensión del juicio (de hecho, es posible que el primero en designar el concepto con este nombre fuera el propio Arcesilao, aunque la idea ya hubiera estado presente en Pirrón). Si hemos de creer a Cicerón,[49] el escepticismo de Arcesilao va incluso más lejos que el de Pirrón, puesto que se permite dudar incluso de sí mismo en la fórmula en la que condensa su propio pensamiento, que parafrasea a Sócrates: «Ni siquiera sé que no sé nada». En contraste

49 Cuestiones académicas, i, 12

con el apego pirrónico a la costumbre y a lo establecido para superar el bloqueo al que podría llevar la suspensión del juicio en la vida práctica, Arcesilao pudo haber propuesto regular las acciones según lo que es razonable o probable, aunque esta idea será desarrollada por Carnéades (c. 214-129 a.C.), el más destacado de sus sucesores en la fase escéptica de la Academia.

Al igual que Pirrón y Arcesilao, y también como ese Sócrates en el que los académicos vieron un posible antecesor, Carnéades tampoco escribió sobre filosofía (que los principales filósofos de una corriente que dice que nada puede ser conocido no escribieran presenta una innegable coherencia), aunque su pensamiento está mejor documentado que el de los otros dos escépticos gracias al testimonio de su discípulo Clitómaco, divulgado ampliamente por Cicerón. Carnéades fue uno de los tres filósofos helenísticos (junto al estoico Diógenes de Babilonia y el peripatético Critolao de Falesis) que, en 156 a.C., formó la embajada a Roma con la que Atenas pretendía conseguir la anulación o rebaja de una elevada sanción económica que el Senado romano había impuesto a los atenienses por el saqueo y destrucción de Oropo, ciudad fronteriza entre Beocia y Ática. Carnéades ofreció dos discursos ante el Senado, en días sucesivos; el primero, a favor de la justicia, con una visión de la misma basada en el derecho natural, muy del gusto romano; el segundo, en contra de la misma, con una visión relativista que seguramente se ajustaba más a la realidad de cómo la imperialista Roma impartía justicia fuera de sus fronteras. Esto encolerizó a Catón el Censor, un político conservador romano. El Senado terminó expulsando a la delegación de filósofos por considerar que sus enseñanzas eran perniciosas para la juventud.

Carnéades, al igual que su antecesor Arcesilao, se opuso con vehemencia a los estoicos, especialmente a Crisipo (si se solía decir que sin Crisipo no hubiera habido escuela estoica, Carnéades parafraseaba

el lema diciendo que sin Crisipo no hubiera habido Carnéades). Fue muy diestro en la argumentación y la lógica, que usaba al estilo socrático para rebatir muchos aspectos de la filosofía estoica. Se centró, además de en la refutación de sus criterios de verdad, en reducir al absurdo las ideas de predestinación o sobre la existencia de los dioses. También fue mucho más sistemático que sus predecesores en el establecimiento de los criterios sobre los que basar una epistemología práctica que permitiera a los hombres moverse en ese mundo incognoscible al que se veían arrojados los escépticos. Allí donde Pirrón pudo haber hablado de las costumbres como guía, y Arcesilao de lo razonable, Carnéades construyó un sólido sistema basado en la probabilidad, cuyos ecos resonarán siglos después en el empirismo inglés. Dividió las percepciones entre las que pueden aceptarse como verdaderas y las que no. Si las del primer tipo fueran posibles (ya hemos visto que para los escépticos no lo son, puesto que no podemos tener ninguna certeza de nada de lo que percibimos) podríamos distinguir entonces entre las percepciones verdaderas y las falsas. Paralelamente, las percepciones de cuya veracidad no podemos estar seguros podrían dividirse entre las que son probables (es decir, aparentemente verdaderas) y las que no (es decir, aparentemente falsas). Como las impresiones que recibimos solo pueden ser de este segundo binomio, es decir, percepciones de las que no podemos estar seguros, el único principio que tenemos para guiarnos es el de la probabilidad. Carnéades establece entonces los criterios que deben seguirse para maximizar las probabilidades de verdad, que sería el conocimiento máximo al que el hombre puede aspirar. Estos criterios consistirían en evitar la vaguedad y la confusión en las percepciones, en examinarlas en todos sus detalles, y en comprobar que no se contradigan con otras percepciones. Carnéades admite que no siempre es necesario aplicar las pruebas de probabilidad con máximo rigor, y que en asuntos insignificantes podemos fiarnos instintivamente de nuestras percepciones,

pero, cuanto más decisivo sea el asunto sobre el que pretendemos emitir una opinión o formarnos un juicio (siendo conscientes siempre de que no podremos estar seguros de la veracidad de nuestras conclusiones), con mayor rigor deben aplicarse estos criterios.

La Academia platónica mantuvo su enfoque escéptico con Filón de Larisa (145-80 a.C.), pero, poco después, bajo la dirección de Antíoco de Ascalón (130-68 a.C.) dejaría atrás el escepticismo para inclinarse por una asimilación ecléctica de platonismo, aristotelismo y estoicismo. Un antiguo alumno de la Academia, Enesidemo (c. 80-c. 10 a.C.), fundó en Alejandría una nueva escuela escéptica, que se proponía rescatar los principios originales de Pirrón (no en vano llamó a su escuela pirronismo) y depurarlo de las modificaciones que había sufrido en su desarrollo académico. Acusaba a los académicos escépticos de no haber sido coherentes, puesto que sí afirmaban algo: que nada podía saberse. Esto, sin embargo, se contradice con el lema de Arcesilao (que ni siquiera sabía que no sabía nada); tal tipo de contradicciones no es infrecuente en el estudio de períodos con fuentes tan problemáticas como el helenístico.

Enesidemo desarrolló diez *tropos* o argumentos a favor del escepticismo, centrados sobre todo en impugnar la fiabilidad de los sentidos. Estos argumentos favorecen la suspensión del juicio: el individuo puede dirigirse a ellos en su confrontación con la realidad, para alejarse de las certezas y convencerse de la incognoscibilidad del mundo. Agripa (siglo I a.C.), otro pirrónico griego, condensa los diez *tropos* de Enesidemo y los reduce a cinco, que además amplían el campo de acción de las argumentaciones más allá del conocimiento sensible, hasta el conocimiento mental y la lógica. Escépticos posteriores aún reducirían los cinco *tropos* de Agripa a dos. Tal vez solo el fin de la escuela escéptica nos privó de una reducción definitiva a cero *tropos*, que entroncaría con la renuncia a la escritura de tantos escépticos.

El último nombre destacable en la historia del pensamiento escéptico es Sexto Empírico (c. 65-c. 140 d.C, aunque hay quienes sitúan su nacimiento y su muerte en fechas mucho más tardías), filósofo y médico que vivió en Atenas, Alejandría y Roma. Sus *'Esbozos pirrónicos* son una obra miscelánea, de espíritu casi anti-enciclopédico, una especie de *summa*, de compilación, del no-saber escéptico, en la que se mezclan argumentos de todos los autores de la corriente. De hecho, las obras de Sexto Empírico constituyen una de las principales fuentes de información sobre esta escuela helenística.

También Sexto lanza sus andanadas contra la lógica, la moral, y la teología estoicas. Es famosa su argumentación contra los silogismos, que considera tautológicos, y, por tanto, inútiles para el conocimiento; para él en el silogismo «Todos los hombres son mortales», «Sócrates es un hombre», *ergo* «Sócrates es mortal», la conclusión ya se encuentra implícita en la primera proposición (que, además, es incognoscible, puesto que no podemos verificar de ningún modo que, en efecto, todos y cada uno de los hombres sean mortales).

La ética propuesta por Sexto se basa igualmente en la suspensión del juicio para alcanzar la ataraxia, y propone una cuádruple guía como orientación para la vida práctica: las necesidades del cuerpo (comer cuando se tiene hambre), las indicaciones sensoriales que obtenemos de la naturaleza (dejarse guiar por las percepciones de los sentidos, pero siendo conscientes de que no podemos fiarnos al completo de ellas), las costumbres (aceptar generalmente como bien lo que establezcan las leyes y las costumbres del lugar donde vivimos) y las capacidades propias (podemos dedicarnos a cultivar un arte o técnica que responda a nuestras capacidades). Este cuarto punto es el más original en Sexto, y el que en cierto modo le vale su apelativo; el filósofo (y médico) defiende hasta cierto punto la posibilidad de una ciencia empírica, no basada en la deducción sino en la observación.

Sexto sabe que la verdad es inalcanzable, pero no renuncia a ella en su arte médica, y cree que la observación de fenómenos (si una hierba cura o no cura una enfermedad) puede llevar a un mayor porcentaje de éxito para preverlos en el futuro. No cabe duda de que en esta parte de su teoría habla al menos tanto el médico como el filósofo que hay en él, y que su defensa del empirismo es un intento de conciliar sus convicciones escépticas con la práctica de la medicina. Resulta curiosa esta preponderancia de la experiencia, de la observación basada en la percepción de los sentidos como única vía para acceder a algo parecido al conocimiento (que, no obstante, sigue siendo inalcanzable para Sexto; baste para recordarlo la cita con la que se abría el capítulo, más pirrónica que Pirrón), cuando es precisamente la vía sensorial la primera que fue atacada en el nacimiento de la corriente escéptica. En cierta manera, se cierra el círculo, puesto que el movimiento escéptico no tendrá ya desarrollos posteriores.

Sin embargo, el escepticismo desempeñó un papel de acicate en la filosofía helenística. En su período de predominio en la Academia platónica, motivó que se presentaran muchas objeciones a las ideas de los estoicos, a quienes se calificaba como dogmáticos y contra los que se formularon varias refutaciones, lo cual les obligó a desarrollar su filosofía con un rigor que tal vez no habría sido tan extremo de no haber mediado el incordio constante de los escépticos.

El escepticismo después del escepticismo

La escuela escéptica no ha tenido una prolongación formal en la historia de la filosofía, pero con su actitud crítica y antidogmática ha influido en pensadores que, tal vez por temperamento, ya estaban inclinados personalmente a examinar de modo independiente y personal doctrinas que en general se aceptaban sin cuestionamiento. En este

sentido hay que señalar a dos escritores de primer orden. Francis Bacon (1561-1626), uno de los filósofos más decisivos en la Revolución Científica del siglo XVII e impulsor del método empirista, sostuvo que había que liberarse de las creencias y los métodos heredados del pasado para poder examinar la realidad con posibilidades de descubrirla. Había que desembarazarse de los supuestos conocimientos apriorísticos para, partiendo de dudas, alcanzar certezas. Como puede observarse, se trata de un escepticismo de partida más que de llegada: se aplica al fundamento con que se estaba trabajando en ciencia desde hacía muchos siglos, pero no niega que la investigación pueda conocer la realidad. Su tarea de demolición de doctrinas y dogmas largamente indiscutidos no condujo a un escepticismo inmovilizador, sino que abrió una ventana que aprovecharon los grandes genios de la Edad de Oro de la ciencia: los Kepler, Galileo y Newton que escribieron páginas gloriosas para el conocimiento, justamente a partir del escepticismo respecto a ideas supuestamente incuestionables.

El otro gran escéptico es Michel de Montaigne (1533-1592), autor de unos *Ensayos* de una sorprendente modernidad que fundaron el género literario homónimo. Montaigne se propuso examinar la existencia humana con ánimo independiente y libre, sin limitarse la visión con los apriorismos conceptuales que suelen limitar la investigación humanística. Montaigne puso a su reflexión el lema «¿qué sé yo», y se propuso alcanzar algunas certezas a partir del examen honesto de su propia interioridad y del comportamiento de los demás. Partió de un socrático y liberador saber que no se sabe, y con esta libertad absoluta observó la condición humana como nadie lo había hecho hasta entonces. Muchos de los que han leído los *Ensayos* suscriben la afirmación de Nietzsche: «Que un hombre como este escribiera ha aumentado ciertamente la alegría de vivir en esta Tierra». Y el de Flaubert: «No leáis, como leen los niños, para divertiros, ni como leen los ambiciosos, para instruiros.

No. Leed para vivir. Cread para vuestra alma una atmósfera intelectual compuesta por la emanación de todos los grandes espíritus. Y os recomiendo en primer lugar a Montaigne. Leedlo de principio a fin y, cuando hayáis acabado, volved a empezar.»

Un tercer gran escéptico es David Hume (1711-1776), que reaccionó contra las ideas innatas y el método deductivo que postulaba la filosofía racionalista del siglo XVII. Hume sostuvo que no podemos alcanzar un conocimiento cierto acerca de nada (ni siquiera podemos estar seguros de que el Sol vaya a aparecer mañana, a pesar de que lo haya hecho durante millones de años), y que a lo máximo que podemos aspirar es a la probabilidad basada en el hábito. Hume supuso una gran crisis en la historia del pensamiento, cuya superación requirió a todo un Immanuel Kant y toda una *Crítica de la razón pura.*

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Estoicismo

- Antiguo: No se han conservado las obras de Zenón, Cleantes ni Crisipo. El tercero, el gran sistematizador del pensamiento estoico, fue el escritor más prolífico de los tres, especialmente en el campo de la lógica.
- Medio: No se han conservado las obras de Panecio ni Posidonio.
- Tardío:

Séneca: Compuso tragedias y obras de filosofía moral. Entre estas segundas destacan las *Cartas a Lucilio* (más de un centenar de epístolas sobre diversas cuestiones éticas), los diálogos *De la brevedad de la vida*, *De la felicidad*, *Del ocio* y *De la Providencia* y tres libros de consolaciones con motivo de dolorosas pérdidas de seres queridos (*a Marcia*, *a Helvia*, *a Polibio*).

Epicteto: Como su maestro Sócrates, se limitó a la enseñanza oral y no puso por escrito su doctrina, que conocemos por su discípulo el historiador Flavio Arriano.

Marco Aurelio: *Meditaciones* (c. 170-180), reflexiones personales de índole ética para la mejora personal, en gran parte escritas en tiendas de campaña, durante la noche, después de haberse batido en el campo de batalla. Si bien es un pensamiento marcado por los princi-

pios estoicos acerca de la virtud y el dominio de las pasiones, el emperador imprimió a estas ideas abstractas un acento personal que les confiere una intensa humanidad.

Epicureísmo

Epicuro escribió muchas obras, la mayoría de las cuales se ha perdido. El historiador Diógenes Laercio menciona más de trescientos manuscritos suyos, entre ellos treinta y siete de física (*De la naturaleza*). Se conservan de él dos cartas (se le atribuye una tercera), que compendian buena parte de su pensamiento en materia ética y física, y cuarenta máximas morales y gnoseológicas (*Máximas capitales*), así como varios fragmentos citados por otros autores.

Escepticismo

Las ideas escépticas antiguas se encuentran reunidas sobre todo en las obras del médico y filósofo griego Sexto Empírico: *Contra los profesores* y *Contra los dogmáticos*.

En cuanto a la bibliografía secundaria, es obligado mencionar tres estudios de conjunto que han influido en esta presentación general, y cuya lectura es muy recomendable (los dos primeros como ampliación de este, el tercero como complemento): Anthony A. Long, *La filosofía helenística*; R. W. Sharples, *Estoicos, epicúreos y escépticos*; Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*. Son de gran interés, además, *Sabios y necios, una aproximación a la filosofía helenística*, de Salvador Mas; *La terapia del deseo: teoría y práctica de la ética helenística*, de Martha Craven Nussbaum; *El epicureísmo*, de Emilio Lledó, y *La secta del perro: Vidas de los*

filósofos cínicos, de Carlos García Gual. La mayor parte de los estudios especializados sobre la filosofía de este período está escrita por profesores ingleses, y a ellos habrá de remitirse quien desee profundizar en cuestiones de detalle (se hallará una buena bibliografía en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*).

CRONOLOGÍA

(Algunas fechas son aproximadas)

Vida y obra de los filósofos helenísticos	**Historia, pensamiento y cultura**
347. Muere Platón. Su sobrino Espeusipo le sucede como director de la Academia.	
343. Aristóteles, preceptor de Alejandro.	
341. Nace Epicuro.	
339. Jenócrates, director de la Academia.	
	338. El rey macedonio Filipo II derrota a las ciudades-estado griegas e impone su dominio sobre ellas.
	336. Alejandro es proclamado rey de Macedonia. Inicia una fulgurante campaña de conquistas por la cuenca mediterránea y Asia.

Vida y obra de los filósofos helenísticos

332. Nace Zenón de Citio, fundador del estoicismo.

331. Nace Cleantes de Asso, segundo escolarca (director) del estoicismo.

322. Muere Aristóteles. Teofrasto asume la dirección del Liceo. Muere Diógenes de Sinope, el Cínico.

313. Polemón, director de la Academia.

306. Epicuro compra un jardín en Atenas y funda su escuela.

300. Zenón funda el estoicismo.

280. Nace Crisipo de Solos, tercer escolarca del estoicismo y su gran sistematizador.

Historia, pensamiento y cultura

334. Decisiva victoria de Alejandro sobre Tebas.

323. Muere Alejandro Magno en Babilonia. Siguen luchas entre sus sucesores, que configuran los reinos helenísticos.

287. Nace el científico Arquímedes.

271. Aristarco de Samos plantea un modelo heliocéntrico.

Vida y obra de los filósofos helenísticos	Historia, pensamiento y cultura
270. Muere Epicuro. Muere Pirrón.	
269. Crates, director de la Academia. Estratón, director del Liceo.	
262. Muere Zenón. Le sucede Cleantes al frente del estoicismo. Arcesilao, director de la Academia.	
232. Muere Cleantes. Le sucede Crisipo.	
225. Lácides, director de la Academia.	
	218-201. Segunda Guerra Púnica. Aníbal cruza los Pirineos y los Alpes.
	212. Muere Arquímedes.
	205. Filipo V de Macedonia se enfrenta a Roma y cae derrotado.
206. Muere Crisipo.	
185. Nace Panecio de Rodas (escolarca del estoicismo medio).	
	146. Fin de la Tercera Guerra Púnica. Cartago, destruida.

Vida y obra de los filósofos helenísticos	**Historia, pensamiento y cultura**
135. Nace Posidonio de Apamea, segundo gran escolarca del estoicismo medio.	
110. Muere Panecio de Rodas.	
106. Nace Marco Tulio Cicerón.	
99. Nace Tito Caro Lucrecio.	
	58-51. Julio César conquista la Galia.
50. Muere Posidonio de Apamea.	
	31. Batalla de Actium. Octaviano (futuro emperador Augusto) derrota a Cleopatra.
	27 a.C.-68 d.C. Dinastía Julio-Claudia en Roma: después de Julio César, emperadores Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón.
4 a.C. Nace Séneca.	
46 d.C. Nace Plutarco.	
50. Nace Epicteto.	
65. Muere Séneca. Nace Sexto Empírico (médico y filósofo escéptico).	

Vida y obra de los filósofos helenísticos

120. Muere Epicteto.

121. Nace Marco Aurelio.

140. Muere Sexto Empírico.

180. Muere Marco Aurelio.

230. Nace Plotino (neoplatonismo).

Historia, pensamiento y cultura

69-96. Dinastía de los Flavios en Roma: emperadores Vespasiano, Tito y Domiciano.

78. Erupción del Vesubio.

96-192. Dinastía Antonina: emperadores Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío, Lucio Vero, Marco Aurelio y Cómodo.

161-180. Marco Aurelio, emperador.

193-235. Dinastía Severa: emperadores Septimio Severo, Caracalla, Geta, Heliogábalo y Alejandro Severo.

313. Edicto de Milán, de Constantino, que señala el fin de la persecución de los cristianos.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos

Las escuelas filosóficas helenísticas, principalmente el estoicismo y el epicureísmo, aparecen en pleno siglo XXI como una fuente de inspiración intelectual y espiritual de sorprendente modernidad. Desatendidas durante mucho tiempo por considerárselas filosofías menores y decadentes en el ocaso de la civilización griega, entendemos hoy que fueron una reacción a una profunda crisis política, social y religiosa –la pérdida de hegemonía de la ciudad-estado griega–, y a la necesidad de encontrar una nueva comprensión del ser humano. La gran finalidad de los pensadores estoicos y epicúreos fue más práctica que teórica: trataron sobre todo de encontrar las vías para llevar una vida individual feliz a pesar de todas las adversidades. El estoicismo tuvo una enorme influencia en la filosofía romana, renacentista y posterior. El epicureísmo ofrece unas propuestas éticas –búsqueda de la serenidad, disfrute sabio de la vida, goce de los placeres espirituales, primacía de la amistad– muy deseables para el ser humano actual.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

